## AVVERTENZA

Il proposito da noi costantemente mantenuto di immettere nella cultura italiana le correnti nuove e progressive del pensiero moderno, secondo un criterio di scelta estremamente larga e spregiudicata, ci ha indotto a presentare al lettore italiano quest'opera, superando il nostro fondamentale dissenso dalle premesse e dalle conclusioni dell'Autore, il padre gesuita Gustavo A. Wetter. Il quale, per la sua conoscenza della lingua russa che gli ha permesso di consultare direttamente le fonti originali e per la sua preparazione scientifica quale insegnante di storia della filosofia russa al Pontificio Istituto Orientale, ha potuto offrire in questo accuratissimo studio, con rara competenza di specialista, un'esposizione informatissima e aggiornata degli sviluppi del pensiero marxista in Russia, prima e dopo la Rivoluzione d'Ottobre.

Crediamo perciò di fornire, con questo libro, uno strumento indispensabile a quanti partecipano al generale risveglio di interesse e di studi intorno a questa importantissima corrente del pensiero moderno.

L'Editore

## PREFAZIONE

Lo scopo di questo nostro lavoro è quello di studiare il materialismo dialettico nel suo aspetto di dottrina filosofica ufficiale della Russia sovietica di questi ultimi anni.

Il materialismo dialettico è di importanza capitale per la comprensione della dottrina bolscevica; esso è non solo il fondamento inseparabile di tutta la dottrina sovietica, sociale ed economica, ma anche la norma dirigente nelle decisioni politiche di indole sia interna che internazionale.

La nostra ricerca sarà divisa in due parti, una storica e una sistematica. È chiaro che quest' ultima ha maggiore importanza; ma perché si possa comprendere la posizione dei problemi che vi si trattano e la ragione per cui si dànno a quei problemi talune soluzioni anziché altre, e di grande utilità premettere un panorama storico dell'evoluzione della filosofia marxista in Russia.

Stando al titolo che abbiamo dato al nostro lavoro, sarebbe bastato cominciare la trattazione dall'ingresso del marxismo in Russia. Ma, vagliato il pro e il contro, abbiamo ritenuto non solo molto utile ma addirittura necessario prender le mosse dalla dottrina filosofica dei fondatori stessi del marxismo, Marx ed Engels e dalla formazione di essa attraverso la critica dello hegelianismo, Ciò per due ragioni.

Gli autori sovietici insistono sempre soprattutto sull'unità del marxismo col leninismo. Il leninismo, oggi dottrina ufficiale in Russia, è inseparabile dal marxismo e vien bandito come il vero e genuino marxismo. Il leninismo, secondo la definizione di Stalin, non è che il marxismo portato a un nuovo grado e adottato alla nuova epoca d'evoluzione del capitalismo, all'epoca cioè dell'imperialismo e delle rivoluzioni proletarie. Anche in filosofia il leninismo non è che l'elevazione a un superiore grado d' evoluzione del materialismo dialettico di Marx e di Engels e la sua applicazione ai nuovi problemi sorti posteriormente all'attività dei fondatori del marxismo. Un'esposizione dunque della filosofia leniniana senza un'esposizione dei principi di Marx e di Engels rimarrebbe campata in aria.

In ispecie, è necessario prendere le mosse dell'esposizione dalla stessa formazione della dottrina filosofica di Marx e dalle radici filosofiche del marxismo, perché l'elemento centrale di tutto il materialismo dialettico marxistico, quello che per i suoi seguaci rappresenta il merito precipuo di Marx nel campo filosofico, è la cosiddetta «dialettica materialistica», cioè l'inversione e la materializzazione della dialettica hegeliana. E siccome nel corso dell'esposizione si parla spessissimo della dialettica «idealistica» di Hegel e della

dialettica «materialistica» di Marx, è necessario vedere in che consista la differenza tra esse, e come geneticamente sia avvenuto il passaggio dallo hegelianismo al materialismo dialettico; come questo passaggio sia stato iniziato da Feuerbach e poi compiuto passo passo da Marx nei successivi momenti del suo lavorio filosofico.

Questo risalire nella nostra esposizione fino alle radici filosofiche del marxismo-leninismo avrà insieme anche questo vantaggio, che ci darà occasione di vedere sotto quale luce gli stessi filosofi sovietici vedano e presentino i propri antenati.

Sarà forse utile premettere fin da questa introduzione una precisazione sul valore della terminologia «materialismo dialettico». In senso più largo, sotto nome di «materialismo dialettico» spesso si designa quella peculiare indole del materialismo marx-engelsiano, per cui esso differisce dal materialismo premarxistico, non dialettico, «metafisico» dei precedenti materialisti, specialmente francesi, del secolo XVIII. In senso più stretto invece «materialismo dialettico» nella letteratura sovietica, generalmente significa la disciplina fondamentale trattante le questioni generali di filosofia, e viene affiancato al «materialismo storico» che contiene l'applicazione del materialismo dialettico al campo della storia e della sociologia.

Abbiamo anche ritenuto utile aggiungere all'esposizione alcune appendici in cui riproduciamo alcuni documenti di grande importanza per la filosofia sovietica.

I due primi contengono due frammenti di Lenin sulla dialettica. Lenin in Occidente è noto come filosofo generalmente soltanto attraverso il suo libro anteriore Materialismo ed empiriocriticismo; perciò sarà molto utile conoscere anche un po' Lenin hegeliano di questi documenti che si riferiscono agli anni 1914-16. Le appendici III e IV si riferiscono alla celebre controversia fra il meccanicismo e il cosiddetto «idealismo menscevizzante» e alla condanna d'entrambi da parte dell'autorità suprema del partito. L'appendice III, che ci presenta le conclusioni delle discussioni che precedettero la condanna ufficiale, dà un saggio dell'atmosfera in cui vive la filosofia nell'URSS, facendoci vedere quanta parte abbia l'autorità in filosofia. Finalmente l'appendice IV riproduce la condanna stessa d'entrambe le correnti filosofiche da parte della suprema autorità del Partito Comunista.

Ben conosciamo le varie insufficienze della nostra indagine, le quali però nelle attuali circostanze non poterono esser evitate. E anzitutto dobbiamo rammaricarci che molte opere interessanti il nostro lavoro ci siano rimaste inaccessibili. Crediamo tuttavia che quelle che abbiamo avuto a disposizione ci abbiano permesso di dare un'immagine abbastanza completa del sistema

del materialismo dialettico sovietico. Che se talvolta siamo stati costretti ad attinger di seconda mano, ci sembrò di poterlo fare tranquillamente avendo potuto constatare che gli autori sovietici nel citare le opere sono generalmente molto precisi, direi quasi scrupolosi. Soprattutto ci spiace che non ci sia stata direttamente accessibile l'opera filosoficamente tanto importante di Engels, la Dialettica della natura, come nemmeno l'edizione tedesca delle opere di Marx ed Engels curata dall'Istituto Marx ed Engels di Mosca; perciò le loro opere, se altro non vien detto espressamente, vengono citate sempre secondo la parallela edizione russa curata dallo stesso Istituto.

***

Nella trascrizione delle parole rosse seguiamo il sistema dell'*Enciclopedia italiana* (vol. X, p. 439), lievemente modificato per l'impossibilità tecnica di usare i segni diacritici.

Tale sistema abbiamo rigorosamente osservato nelle citazioni bibliografiche in *nota* e nella trascrizione di passi ed espressioni, per dare agli studiosi, con l'esatta grafia russa, la possibilità di indagini e ricerche.

Nel *testo,* invece, abbiamo talvolta creduto bene di derogarvi e di tenere in maggior conto la fonetica italiana per facilitare al lettore la retta pronuncia. In particolare si deve osservare:

s = sempre aspro

z = s dolce

sh = *se* italiano davanti a e e *i* (come in *scena)*

zh = *j* francese (come in *jour)*

c = sempre c dolce, come in *cena* (perciò *Lunacarskij* leggi *Lunaciarskij*; nel testo, però, usiamo la trascrizione *Lunaciarskij)*

she = fusione dei due suoni *sh e c* dolce

g == suono sempre gutturale, come in *gatto* (perciò *Turgenev* leggi *Turghenjev;* nel testo, però, trascriviamo *Turghenjev)*

к = *c* italiana davanti a a, o, *u* (come in *cane)*

eh = suono aspirato di *h*, come nel tedesco *Fichte*

e = e italiana, ma spesso raddolcita dal suono di *j* (perciò *Berdjaev* leggi *Berdjajev*; in questo caso nel testo trascriviamo *je)*

e = *jo,* sempre coll'accento tonico

' = semivocale, segno di raddolcimento della consonante precedente.

# PARTE PRIMA. QUADRO STORICO

## CAPITOLO I. LE RADICI FILOSOFICHE DEL MARXISMO

Lenin, analizzando il marxismo, ne individua tre fonti principali: «La dottrina di Marx... è la continuazione legittima di quello che l'umanità ha prodotto di meglio durante il secolo XIX da parte sia della filosofia tedesca, sia dell'economia politica inglese, sia del socialismo francese».[1]

Sarà pertanto utile, come introduzione al nostro studio, dir qualche cosa almeno delle fonti filosofiche riguardanti la materia del nostro studio.

Il marxismo si è sempre vantato della sua discendenza dalla filosofia classica tedesca. Lo attesta Engels: «Noi, socialisti tedeschi, siamo contenti di non discendere soltanto da Saint-Simon, da Fourier e da Owen, ma anche da Kant, da Fichte e da Hegel»[2]. «Il movimento operaio tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca»[3].

Erede non solo nel senso che i fondatori teoretici del socialismo hanno subito qualche influsso di questa filosofia, ma che il socialismo tedesco è la continuazione della filosofia dei grandi maestri tedeschi; la filosofia teoretica, puramente speculativa, avrebbe fatto il suo tempo, e per la filosofia sarebbe cominciata un'era nuova, in cui essa deve non solo spiegare la realtà, ma trasformarla.

Nessuno tuttavia dei grandi filosofi tedeschi, né E. Kant, né Fichte, né Schelling, esercitò tanta influenza sul marxismo quanto Hegel.

### 1. HEGEL.

Nella filosofia hegeliana la tendenza del Romanticismo all'unificazione di tutte le opere della vita e della cultura ha ottenuto la suprema realizzazione. I primi passi su questa via dello spiegare e dedurre il tutto da un unico principio supremo furono compiuti già da Fichte e da Schelling. Per Fichte il principio supremo era l'io, per Schelling l'Assoluto come assoluta indifferenza da cui procede tutta la varietà e la molteplicità che troviamo nella natura e nella storia.

Ma l'Assoluto concepito come indifferenza non può spiegare tutta la varietà che si dice procedere da esso. Perciò Hegel si sforzò di stabilire un concetto dell'Assoluto che avesse già in sé la ragione della molteplicità, sicché nella stessa essenza dell'Assoluto si vedesse una struttura tale che la molteplicità, che si nota nel mondo della natura e della storia, ne sia soltanto la spiegazione e la manifestazione.

---

[1] *Tri istocnika i tri sostavnych casti marksizma* [Tre fonti e tre parti sostanziali del marxismo], in *Opere*, XVI, p. 349.
[2] Engels, L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza, Roma, 1944, p. 5.
[3] F. Engels, Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca, in Marx-Engels, Scritti filosofici, p. 106

Perciò Hegel concepì l'Assoluto come l'idea concreta, come il concetto che si evolve secondo una evoluzione immanente. Tutte le determinazioni concrete non sono se non fasi e momenti che l'Assoluto percorre nel suo processo di autoevoluzione.

Il mezzo con il quale l'Assoluto con l'attività immanente pone in sé quelle differenze, è la famosa *dialettica* hegeliana. Come è noto, la dialettica, in quel sistema, è un processo che, da un primo termine, passa, per la negazione di questo, a un secondo opposto; e poi, per la negazione di questo secondo, cioè per la negazione della negazione, perviene a un terzo, che è la sintesi del primo e del secondo, e in cui i primi due sono «superati» (*aufgehoben*), cioè insieme negati e conservati in un modo superiore. Questo terzo termine appare poi a sua volta come il primo d'un nuovo processo dialettico e di una nuova sintesi, e cosi via.

Tale processo dialettico, secondo il pensiero di Hegel, non va affatto pensato soltanto come metodo del nostro pensiero; e ciò va notato contro l'interpretazione sovietica della filosofia hegeliana. Come già appare dal trovarsi questa dialettica nell'Assoluto stesso, essa va assolutamente concepita come un processo reale della stessa realtà.

Poste queste premesse, possiamo dare un breve prospetto del sistema hegeliano.

Nella prima parte, la *Logica*, Hegel ci mostra l'autoevoluzione dell'Assoluto, la sua autodeterminazione nei predicati, le «categorie», cominciando dalla prima, la più universale e insieme la più vuota, il puro *essere*. Da questa prima categoria l'Assoluto, nel processo della sua determinazione, procede per negazione (il *non essere)* alla prima sintesi (il *divenire*), che è l'identità dell'essere col n on-essere. Con ciò nell'Assoluto già appare qualche determinazione che diverrà poi l'inizio d'una nuova progressione dialettica; e cosi l'Assoluto si arricchisce via via di sempre maggiori determinazioni, finché giunge finalmente al supremo grado dell'evoluzione dialettica in cui esso si realizza come Idea assoluta. Come tale, l'Assoluto contiene in sé ed abbraccia tutto questo processo con cui attraverso categorie inferiori si realizza e determina.

Ma bisogna guardarsi dal concepire tale processo come un processo temporale. Esso non è che la spiegazione di quel che in natura è simultaneo, la scoperta dell'interna struttura dello stesso Assoluto qual è «in sé prima della creazione del mondo e dello spirito finito».

La *Logica* dunque ci mostra lo stesso Assoluto qual è in sé antecedentemente e indipendentemente dalla produzione del mondo, della natura e dello spirito finito. Ad essa s'aggiunge come secondo membro nel sistema hegeliano la

*Filosofia della Natura* che ci monstra l'idea nel suo esteriorizzarsi *{Aussersichsein, Anderssein).* Ma in questa Idea esteriorizzata in natura, rimane la tendenza a riacquistare la propria unità. Perciò, nella natura vediamo il processo verso una sempre più alta unità, raccoglimento ed interiorità. L'ordine meccanico, quello fisico e quello organico sono gradi pei quali la natura tende al fine per raggiungere nuovamente quella unità.

Finalmente l'idea raggiunge questo fine, essa ritorna, da quella sua esteriorizzazione nella natura, in se stessa, e questo essere- presso-sé è lo Spirito. Cosi, come una terza parte segue ora la *Filosofia dello Spirito,* che a sua volta si divide in tre parti.

Prima, la dottrina dello *spirito soggettivo* (individuale), quella che noi chiameremmo psicologia o antropologia.

Seconda, la dottrina dello *spirito oggettivo* (universale), il quale spirito universale si esprime nel diritto, nella moralità (*Moralität*:) e infine nella loro sintesi, che è l'eticità *(Sittlichkeit);* la suprema realizzazione di questa eticità Hegel la vede nello Stato, e in modo concreto nello stato prussiano del suo tempo. A tale dottrina dello spirito oggettivo si connette la sua filosofia della storia che esercitò grande influenza sulla filosofia moderna.

Terza, la dottrina dello *spirito assoluto*: lo spirito oggettivo, universale, non è ancora il supremo grado che, l'idea raggiunge nel suo ritorno in se stessa, poiché tale spirito universale non ha coscienza di sé. Per ottenerla occorre la sintesi fra lo spirito oggettivo e soggettivo (individuale), la qual sintesi è lo spirito assoluto. In questo grado l'Idea raggiunge il pieno possesso di se stessa nella sua coscienza.

Ma qui ancora si pongono tre gradi: lo spirito arriva a sé prima contemplandosi nell'arte, poi rappresentandosi per immagini nella religione, e, in un terzo modo adeguato a sé, intendendo se stesso nei concetti. E ne abbiamo i tre trattati: l'estetica, la filosofia della religione, e finalmente la storia della filosofia.

La religione e la filosofia, secondo Hegel, hanno lo stesso contenuto, ma nell'una e nell'altra esso viene espresso in diversa forma: nella religione, per immagini e per fatti o eventi storici; nella filosofia, per concetti. La filosofia è il supremo grado della evoluzione dello spirito, perché in essa lo spirito raggiunge se stesso sotto forma a sé adeguata, cioè sotto forma di concetto.

Siccome la filosofia e la religione hanno lo stesso contenuto, Hegel procura quindi di dare senso filosofico ai dogmi cristiani, naturalmente alla maniera razionalistica, e si scaglia contro coloro che vogliono separare la fede e la

scienza, siano essi rappresentanti dell'ortodossia ecclesiastica o illuministi del razionalismo.

La filosofia hegeliana esercitò una grande influenza sul marxismo. Due elementi vi attraevano i filosofi marxisti: in primo luogo, il metodo dialettico, rivoluzionario, il progresso per negazione e negazione della negazione, sicché mai ci si ferma in un punto, il dinamismo, inerente al sistema hegeliano in cui tutto compare in continuo processo, in *fieri;* poi, quella sintesi universale in cui tutto il contenuto della scienza umana appare in una unità viva. In tal senso s'esprime Lenin: sebbene in Hegel si trovi anche «molto misticismo e vana pedanteria..., tuttavia l'idea fondamentale è geniale: quella d'un nesso *vivo* di tutto con tutto, nesso che comprende l'intero universo, che ne include tutti gli aspetti»[4].

Però l'influenza esercitata da Hegel sul marxismo non fu solo diretta, ma anche indiretta, attraverso i suoi discepoli[5].

#### 2. La «Sinistra hegeliana»

Poco dopo la morte di Hegel (1831) i suoi discepoli si divisero in due campi, specialmente per quanto riguarda i problemi della filosofia della religione. La «Destra» rimaneva più fedele alle posizioni tradizionali della dottrina ecclesiastica. Ma vi era anche una «Sinistra»; gli uomini dell'opposizione liberale contro l'assolutismo prussiano, che si servivano della filosofia hegeliana per combatterlo.

La «Sinistra hegeliana» — vanno ricordati in essa specialmente David Strauss, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Max Stirner e Karl Marx — sottolineava nella filosofia hegeliana la contraddizione fra il metodo rivoluzionario e il sistema conservatore: in quanto il metodo dialettico implica un continuo progresso, una evoluzione incessante, a cui non si può assegnare come termine e fine un dato stato determinato e stabile. Per il progresso dialettico ogni realtà tende alla perdita del carattere di necessità logica che ha in un momento determinato. In qualche momento successivo essa diviene irrazionale, appare destinata a cedere il posto a una nuova realtà[6]. A quest'indole dialettica contraddice dunque quel carattere d'indole affatto diversa del sistema di Hegel, quando per es. considera un determinato stato di cose come

---

[4] Lenin, *Filosofskie tetradi* [Quaderni filosofici], Mosca, 1933, p. 144.

[5] Per tutto questo paragrafo, come pure per il seguente, cfr. Auguste Cornu, *Karl Marx*, *L'homme et l'oeuvre*, *De l'hégélianisme au matérialisme historique (1818-1845),* Paris, 1934 (adesso anche nella traduzione italiana: Karl Marx, *L'uomo e l'opera [Dallo hegelismo al materialismo storico*, *1818-* jo45], Milano 1946; Karl Lowith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Ziirich-New York, 1941; Wilhelm Windelrand, *Die Geschichte der neueret Philosophie*, II, Leipzig, 1922.

[6] Cfr. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in Marx-Engels, Scritti filosofici, pp. 60 sg.

definitivo (nel campo politico lo stato prussiano, nel campo filosofico la sua stessa filosofia).

Mantenendo il metodo rivoluzionario della sua filosofia, questi hegeliani di «Sinistra», la trasformavano in filosofia dell'azione. Quest'azione poi alcuni la limitavano alla sfera spirituale, come i seguaci della «filosofia critica» (non in senso kantiano), che, sotto la guida di Bruno Bauer, ritenevano che l'elemento irrazionale vada eliminato dalla realtà per opera della critica filosofica. Altri invece pensavano che l'epoca in cui la filosofia andava elaborandosi con un lavorio teorico fosse ormai chiusa, e che si fosse iniziata un'epoca nuova in cui la verità si svilupperebbe per opera dell'azione concreta: «La filosofia pratica, ovvero, propriamente parlando, la filosofia della pratica, la sua influenza più concreta sulla vita e le condizioni sociali, lo sviluppo della verità nella con- creta attività: ecco il destino futuro della filosofia in genere»[7].

Essi volevano un'azione concreta e reale, e dall'attività spirituale, dall'evoluzione dell'idea, passarono all'attività politica e sociale, trasmutando la filosofia hegeliana in una dottrina politica e sociale.

Ma la campagna contro la «Destra» hegeliana e contro l'assolutismo statale non la iniziarono nel campo politico o sociale, bensì in quello della filosofia della religione, combattendo la Chiesa e la dottrina tradizionale cristiana. Tale assalto indiretto contro l'appoggio dell'assolutismo era più facile che non un'offensiva diretta, a cui passarono soltanto più tardi[8].

### 3. Ludwig Feuerbach

Di tutta la Sinistra hegeliana Feuerbach è colui che ha esercitato la maggiore influenza sull'evoluzione di K. Marx. Egli cominciò come hegeliano e da Hegel si staccò definitivamente nel 1839; tuttavia rimangono sempre in lui tracce di hegelismo.

La sua opposizione al sistema hegeliano parte dal punto debole della filosofia della natura. Ivi l'universale deduzione di Hegel dell'infinita varietà degli oggetti singoli della natura si trova di fronte a un limite che non ha potuto superare. La filosofia hegeliana era capace bensì di determinare l'essenza della natura in genere come «esteriorizzazione dello spirito», era capace anche di dedurne le forme e le leggi più universali; ma tutta quell'infinità molteplicità e varietà di casi singolari, concreti, non poteva esser dedotta *a priori.* Hegel aveva visto in ciò la «inadeguazione della realtà al concetto», che

---

[7] Von *Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, 1838, p. 129; citato da Auguste Cornu, Karl Marx. L'homme et l'œuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique, p. 82, nota 19.
[8] Cfr. Cornu, *op. cit.*, p. 74.

egli chiamò la «casualità della natura», e in cui ravvisò la debolezza non del concetto o della filosofia, ma la debolezza della natura, che in ciò tradisce la sua inferiorità rispetto allo spirito.[9]

Ma Feuerbach inverti la relazione e vide in essa non l'inadeguazione della realtà al concetto, ma viceversa l'inadeguazione del concetto alla realtà. Nel suo opuscolo *Critica della Filosofia hegeliana* (1839), addita il vizio fondamentale di quella dialettica nel fatto che in essa c'è posto per la successione ma non per la coordinazione, per il tempo ma non per lo spazio. Perciò vi si salva la storia, ma non la natura. L'hegelianismo con la sua indole storica è incapace di spiegare la natura, non può intenderla e perciò la considera come caso *(das Zufällige).* Ma in realtà questo «casuale» è il vero, l'essenziale, perché tutte le leggi della natura, dedotte *a priori* da Hegel, non hanno senso se non nella loro applicazione a casi concreti, e il singolare invece non si può mai dedurre. L'essenza della natura sta perciò appunto in quell'individuale che la dottrina hegeliana non riesce a cogliere. Ma se una filosofia è incapace di comprendere l'individuale, va respinta. Cosi Feuerbach da seguace di Hegel ne divenne avversario.

Ma egli fece un passo più in là. La vera realtà per lui è la individualità, il singolare, la natura. A ciò si oppone l'universale, l'idea, lo spirito. Nei suoi *Principi della filosofia avvenire* (1843) egli dichiara che solo l'individuo sensibile è realtà, mentre l'universale non è che un'illusione dell'individuo. E cosi di nuovo rovescia la tesi hegeliana. Secondo Hegel, lo Spirito, l'Idea, erano la realtà genuina, e la Natura non era se non l'esteriorizzazione, il necessario autosdoppiamento dello Spirito *(die notwendige Selbstentzweiung des Geistes*), che, in virtù di tale sdoppiamento e separazione, comprende se stesso. Invece, secondo Feuerbach, avviene il contrario: lo spirito non è se non il doppiarsi e lo sdoppiarsi dell'individuo con se stesso, non è l'essenza, ma una pallida immagine della natura.

In tal modo, l'idealismo tedesco finisce in un grossolano materialismo. In ciò sta la sua tragedia. Il difetto intrinseco della filosofia idealistica, l'impossibilità della deduzione della natura e dell'individuo dall'idea e dall'universale, nella persona di Feuerbach condusse al suicidio di questa filosofia che nega il suo stesso principio animatore: lo Spirito. Ciò nonostante, in questo materialismo e naturalismo di Feuerbach rimangono le impronte della sua origi-

---

[9] Con ciò non vogliamo però pregiudicare la questione se l'essenza del processo dialettico presso Hegel stia in una deduzione aprioristica o piuttosto in una specie di Wesensschau, come pretendono molti interpreti recenti di Hegel (p. es. Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. II Teil: Hegel, Berlin-Leipzig, 1929 pp. 166 sgg.). Però anche questi ultimi ammettono che il sistema di Hegel fallisce proprio nel campo della filosofia della natura. Hartmann vede nell'impotenza di comprendere tutta la varietà dei casi singolari «uno dei numerosi esempi... del carattere non irreprensibile della disposizione e forma della filosofia della natura» di Hegel, che si»piega per ciò che questi era «il filosofo nato dello spirito» per il quale «la filosofia della natura rimase sempre una figliastra» (op. cit., pp. 282 sg.).

ne idealistica, resta l'impronta della dialettica, che appare là dove lo spirito *è* considerato come la «negazione» della materia, come lo sdoppiamento della natura che oppone sé a sé. La dottrina di Feuerbach è l'inversione dell'hegelianismo, il suo materialismo è il fratello dell'idealismo dialettico.[10]

Feuerbach adopera tale sua concezione per condurre a termine la critica al cristianesimo di Strauss. La religione che era stata scossa da Strauss per via storico-filologica, Feuerbach la vuole sradicare anche psicologicamente, scoprendo l'origine dell'idea di Dio, e in tal modo liberandone l'uomo.

La religione, secondo lui, è un'illusione che nasce da ciò: che l'uomo considera la propria essenza, di cui ha il concetto, come qualcosa di reale che egli oppone a se stesso e considera come a sé estranea. «La religione, almeno quella cristiana, è l'atteggiamento dell'uomo verso se medesimo, o piuttosto verso la sua essenza, ma l'atteggiamento verso, la sua essenza come verso un altro essere. L'essenza divina non è altro che l'essenza umana, o meglio l'essenza dell'uomo estraniato dai limiti dell'uomo individuale, cioè reale, corporale, l'essenza come oggettivata, cioè contemplata e venerata come un'altra essenza da lui diversa.[11]

L'uomo si oppone la propria essenza come dio, innalzandola all'infinito. Cosi, quest'essenza gli appare come altra da lui. Dio è quel che l'uomo desidera di essere. La religione appare cosi come un prodotto dell'esigenza, del desiderio dell'uomo: «La religione è lo sdoppiamento dell'uomo in, se medesimo: egli si oppone a Dio come un essere a lui opposto. Iddio non è ciò che è l'uomo; l'uomo non è ciò che è Iddio. Dio è l'essere infinito, l'uomo il finito; Dio è perfetto, l'uomo imperfetto; Dio è eterno, l'uomo temporaneo; Dio è onnipotente, l'uomo impotente; Dio è santo, l'uomo peccatore. Dio e uomo sono estremi: Dio è l'assolutamente positivo, l'insieme di tutte le realtà, l'uomo assolutamente negativo, l'insieme di tutte le nullità».[12]

Ai nostri tempi urge di quel Dio far di nuovo l'uomo. Poiché Iddio in realtà non è che l'uomo, ma l'uomo inconscio, non pensante, e perciò l'uomo inumano, si deve far di lui l'uomo vero, pensante, filosofico. La teologia va mutata in antropologia, ma in un'antropologia filosofica.

Con tale opera, Feuerbach intende liberare l'uomo dall'illusione di Dio e rendergli in tal modo la piena libertà e far di lui il vero uomo. «Lo scopo dei miei scritti come delle mie lezioni, è di fare gli uomini di teologi antropologi, di teofili filantropi, di candidati all'al di là studenti dell'al di qua, di camerieri religiosi e politici della monarchia ed aristocrazia celeste e terrestre cittadini

---

[10] Cfr. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, II, Leipzig, pp. 389 sgg.
[11] L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, in Sämtl. Werke, VI, 1903, p. 17.
[12] L. FEUERBACH, *op. cit.*, p. 41

liberi e autocoscienti della terra»[13]. «Non desidero altro che di non aver mancato al mio compito di farvi di amici di Dio amici degli uomini, di fedeli pensatori, di oranti lavoratori, di cristiani, i quali per loro confessione sono metà angelo e metà bruto, uomini, uomini interi»[14].

In tal modo l'ateismo e umanismo di Feuerbach tende anch'esso ad assumere un carattere religioso, «La nostra relazione con la religione non è quindi soltanto negativa, ma critica; noi separiamo soltanto il vero dal falso... Ma ciò che per la religione è il primo. Iddio, è, come s'è dimostrato, in sé, secondo la verità, il secondo, poiché egli è soltanto l'essenza dell'uomo oggettivata; e ciò che per essa è il secondo, l'uomo, deve quindi venir posto ed enunciato come primo. L'amore verso l'uomo non deve esser derivato; deve diventare originario. Allora soltanto diventa una forza vera, santa, fidata. Se l'essenza dell'uomo è l'essere supremo per l'uomo, anche praticamente la legge suprema e prima dev'esser l'amore dell'uomo verso l'uomo. *Homo homirti Deus est;* questo è il supremo principio pratico, questo lo scorcio della storia universale. Le relazioni del figlio coi genitori, dello sposo con la sposa, del fratello col fratello, dell'amico con l'amico, in genere dell'uomo con l'uomo, insomma le relazioni morali sono per se stesse relazioni veramente religiose. La vita è in genere, nelle sue relazioni essenziali, di natura totalmente divina»[15]. «Iddio è stato il mio primo pensiero, la ragione il secondo, l'uomo il terzo e ultimo pensiero»[16].

«L'uomo è Dio per l'uomo», e simili espressioni giustificano l'ironia di Stirner che chiamava Feuerbach un «pio ateo»[17]. E difatti questo non è un motto di spirito, che la questione religiosa fu il problema centrale di tutta l'attività speculativa di Feuerbach. Bulgakov gli applica la frase d'un eroe d'un romanzo di Dostojevskij; «In tutta la mia vita Iddio mi tormentava»[18]. Lo stesso Feuerbach nelle sue *Prelezioni sull'essenza della religione,* tenute già verso la fine della sua vita, diceva di sé: «Nonostante la diversità dei temi delle mie opere, tutte hanno, rigorosamente parlando, soltanto un fine, un'intenzione e un pensiero, un tema solo. Questo tema è la religione e la teologia, e tutto quel che è connesso con loro»[19].

Tutto ciò ha per noi un'alta importanza; questo carattere di religione dell'antropologismo, di religione dell'umano-divinità, per usare l'espressione di Bulgakov (*celovekobozhestva*), da Feuerbach passò poi nel marxismo e nel

---

[13] L. FEUERBACH, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, in Sämtl. Werke, Vili, 1908, pp. 28-29.
[14] *Ibid.,* p. 360.
[15] *Das Wessen des Christentums*, in Sämtl. Werke, VL 1903, p. 326.
[16] *Philosophische Fragmente* 1843-44, in Sämtl. Werke, II, 1904, p. 388.
[17] Cfr. S. Bulgakov, *Religija celovekobezhestva u L. Fejerbacha* [La religione dell'umano-divinità in L. Feuerbach], Mosca, 1906, p. 7.
[18] Op. cit., p. 7.
[19] *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, in Sämtl. Werke, VIII, 1908, p. 6.

bolscevismo, benché quest'ultimo lo neghi e combatta Feuerbach per il suo carattere religioso.

Ma quando Feuerbach dichiara: l'uomo è Dio per l'uomo, intende l'uomo come ente sociale, nella sua società con gli altri uomini: «II singolo uomo per sé non ha l'essenza dell'uomo, né in sé come essere morale, né in sé come essere pensante. L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo, unità che però riposa soltanto sulla realtà della differenza fra *me e te*»[20]. «La solitudine è finità e limitatezza, la comunità è libertà e infinità. L'uomo per sé è soltanto uomo (nel senso ordinario della parola); l'uomo con l'uomo, l'unità dell'io e del *tu* è Dio»[21].

Tale essenza sociale dell'uomo è posta da Feuerbach anche a fondamento della sua teoria della conoscenza e della sua etica. Se la specie vien dichiarata Assoluto e Dio, necessariamente ne deriva il principio: la specie è la misura d'ogni cosa: «La misura della specie umana è la misura assoluta, legge e criterio dell'uomo»[22]

E questo principio anzitutto determina la sua teoria della conoscenza: la verità si ha solo nella comunione con gli altri uomini, nell'umanità e nel mutuo consenso: «Soltanto nella comunione, soltanto nelle relazioni che vigono tra gli uomini, nascono le idee… Due uomini occorrono per la generazione dell'uomo spirituale cosi come per quella dell'uomo fisico: la comunione dell'uomo con l'uomo è il primo principio e criterio della verità e universalità. Persino la convinzione dell'esistenza di altre cose fuori di me, per me è condizionata dalla convinzione dell'esistenza d'un altro uomo diverso da me. Di quel che vedo da solo, io dubito; credo soltanto quello che vede anche un altro»[23].

Ma anche sotto un altro rispetto la teoria della conoscenza di Feuerbach ha un'alta importanza per noi: per il richiamo alla pratica che deve compiere la teoria perché si possa raggiungere la verità. Secondo Feuerbach, c'è verità solo ove la teoria non nega la pratica, né la pratica la teoria. La pratica risolve i dubbi che la teoria lascia insoluti: «La scienza non risolve l'enigma della vita? Sia pure; ma che ne consegue? Che tu passi alla fede? Sarebbe cascar dalla padella nella brace. Passa alla vita, alla pratica. I dubbi che la teoria non risolve, li risolve la pratica»[24].

Ma anche la pratica esige che l'uomo non resti solitario, ma si metta in società, nella «massa». E qui troviamo in germe un altro principio della filosofia

---

[20] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, num. 59, in Sämtl Werke II 1904, p. 318.
[21] Ibid., num. 60, p. 318
[22] *Das Wesen des Christentums*, in Sämtl. Werke, VI, 1903, p. 20.
[23] *Grundsatze der Philosophie der Zukunft*, in Sämtl. Werke, II, 1904, p. 304.
[24] *Phil. Fragmente* 1843-44, in Sämtl. Werke, II, 1904, p. 389.

sovietica, il postulato cioè della «*partijnost'*» [del carattere partitario] della filosofia.

Per questi due principi gnoseologici, cioè per il postulato dell'unione della pratica con la teoria e per quello della verità che non può essere raggiunta se non dal filosofo che viva in unione organica con la società, con la «massa» (Lenin più tardi dirà: che si ponga dal punto di vista della classe proletaria e del suo partito), Feuerbach ci appare come un precursore del materialismo dialettico leniniano, che attribuisce la massima importanza alla unione della teoria con la pratica e al carattere «partitario» della teoria. È quel che vediamo in germe presso Feuerbach: «La testa è qualche cosa di teorico, è un filosofo. Ma essa deve portare il duro giogo della pratica, in cui noi la tiriamo giù, e deve apprendere a dimorare umanamente in questo mondo sulle spalle di uomini attivi… Che cosa è teoria, che cosa è pratica? In che consiste la loro differenza? Teorico è quel che si trova solamente nella mia testa, pratico quel che risuona in molte teste. Ciò che unisce molte teste, fa massa, si allarga, e quindi si fa posto nel mondo.»[25]

E per Feuerbach basti. Ci siamo trattenuti molto a lungo su di lui perché la sua dottrina ha avuto una grande ripercussione nella dottrina filosofica di Marx e, quindi, in tutto il marxismo. Masaryk sottolinea fortemente questo influsso di Feuerbach su Marx. Dopo la sua non concisa esposizione, egli osserva: «Chi ha compreso queste pagine su Feuerbach, ha un viatico di marxismo maggiore di quel che potrebbe ricevere dalla lettura indigesta del primo volume del *Capitale*».[26]

Bulgakov va anche più oltre: «Io tenderei a calcare ancor più questo giudizio [dianzi citato dal libro di Masaryk]: anche una lettura ben digerita di tutti e tre i volumi del *Capitale* non dà dello spirito generale — *spiritus rector* — del marxismo un concetto quale si ricava dalla familiarità con Feuerbach».[27]

In particolare, circa l'influsso di Feuerbach su Marx si può notare quanto segue.

Anzitutto Marx prese da Feuerbach l'idea dell'umanismo; l'umanismo poi, ossia la tendenza a liberare l'uomo dall'oppressione, condusse Marx al socialismo.

Da Feuerbach, Marx derivò anche l'idea dell'antropomorfismo, che però, come vedremo, applicò non solo alla filosofia e alla religione, ma anche nel campo sociale.

---

[25] L. Feuerbach, in una lettera a Ruge, giugno 1843, in «Deutsch-Französische Jahrbücher», 35; cit. da T. Masaryk, *Die philosophischen und sociolo- gischen Grundlagen des Marxismus*, Wien, 1899, p. 31, n. 2.
[26] T. Masaryk, *op. cit.,* p. 28.
[27] S. Bulgakov, *op. cit.,* p. 11, nota.

L'influsso di Feuerbach e di tutta la «Sinistra hegeliana», e il {atto che questa iniziò la sua lotta contro la «Destra hegeliana» e contro tutto l'ordine sociale allora esistente con la battaglia contro il cristianesimo tradizionale, ci spiegano anche come mai il marxismo abbia assunto un cosi forte carattere anti-cristiano e anti-religioso.

Ciò tuttavia non significa che Marx abbia semplicemente accettato la filosofia di Feuerbach, e che Feuerbach sia il filosofo del marxismo. Contro coloro che esagerano l'influsso di Feuerbach su Marx, e che vogliono ridurre il significato di Marx all'aver egli effettuato la sintesi tra la dialettica hegeliana e il materialismo feuerbachiano (come per es. Plechanov e Deborin), da parte del materialismo dialettico ufficiale sovietico si obietta che costoro considerano la filosofia di Marx troppo sotto un aspetto logico, come evoluzione delle idee; in realtà, invece, l'evoluzione filosofica di Marx è sempre stata in dipendenza delle esigenze della lotta rivoluzionaria. Alla filosofia di Feuerbach, si fanno specialmente le seguenti obiezioni:

a) nella sua lotta contro l'idealismo tedesco egli non avrebbe fatto sufficiente attenzione all'importanza della dialettica; perciò, si sarebbe limitato a respingere la filosofia di Hegel senza superarla (cosi già Engels nel suo opuscolo su Feuerbach); b) per questa trascuranza dell'oggettivo significato della dialettica nella vita, il suo materialismo avrebbe un carattere troppo astratto, «metafisico», come dicono a cominciare da Engels: in quanto considera l'uomo come un'essenza astratta, immutabile, sta una volta per sempre, non nella sua evoluzione storica, nella sua situazione concreta; c) il suo umanismo avrebbe un carattere troppo religioso; in luogo della religione verso Dio, verrebbe stabilita una relazione religiosa verso l'uomo.

#### 4. Il Positivismo

Nella genealogia della concezione filosofica del marxismo Masaryk indica, oltre Hegel e Feuerbach, anche un altro indirizzo che ebbe grande influsso su Marx, ed è il positivismo. Oltre agli elementi positivistici latenti in alcuni sistemi filosofici tedeschi (in Schopenhauer, in Stirner, nello stesso Hegel) su Marx influì — secondo Masaryk — specialmente il positivismo francese, con il quale Marx venne a contatto soprattutto durante il suo soggiorno in Francia a partire dal 1843.

Senza entrare nella discussione di una tale influenza possiamo I però notare una duplice affinità di Marx col positivismo. La prima sta nel comune rifiuto dei concetti stabili, fissi, «metafisici» (ricordare quanto or ora abbiam detto circa la concezione «metafisica» dell'uomo criticata dai filosofi sovietici nella filosofia di Feuerbach) e dalla comune tendenza a sostituire tali concetti con la considerazione concreta dei fatti e della loro evoluzione. Essi si preoccu-

pano soltanto della considerazione dinamica della realtà, nella sua evoluzione, ma ne rigettano assolutamente la considerazione statica, non fanno attenzione all'elemento statico, all'essenza delle cose, le quali nonostante l'evoluzione rimangono sempre le stesse.

Un'altra affinità del marxismo col positivismo sta nella tendenza a ridurre la filosofia alle scienze e a non riconoscerle un posto indipendente. In tal senso si possono intendere certi passi di Engels, come quando p. es. nell'*Anti-Dühring* dice: «Non si tratta più d'una filosofia, ma semplicemente d'una concezione del mondo che deve far prova di sé non in un'apposita scienza delle scienze, ma nelle scienze reali» [28].

Altre volte però Engels — come vedremo più tardi — difende la filosofia. Così pure la filosofia ufficiale sovietica respinge strenuamente questa tendenza positivistica che non riconosce la filosofia come una scienza indipendente. D'altra parte, però, essa stessa viene spesso tirata al positivismo; e la ragione ne è che essa rinnega l'elemento stabile nella realtà come «metafisico» ed è priva di un concetto approfondito dell'essere, che identifica semplicemente con la materia. In tal modo essa si trova in una continua oscillazione fra positivismo e anti-positivismo: oscillazione) che osserveremo in tutta l'esposizione del sistema del materialismo dialettico sovietico.

---

[28] F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 10. Aufl., Stuttgart, 1919, p. 141.

# CAPITOLO II. KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS

## 1. KARL MARX

Karl Marx[29] nacque il 15 maggio 1818 a Treviri. Suo padre era avvocato, ebreo; ma nel 1824 si converti al protestantesimo, fede nella quale fu educato suo figlio.

Questi frequentò il ginnasio di Treviri, poi le università di Bonn e di Berlino. Seguendo il desiderio del padre, s'era iscritto alla facoltà di giurisprudenza; ma lo attiravano piuttosto la filosofia e la storia, a cui, morto il padre nel 1838, si dedicò quasi esclusivamente.

Centro della sua attività intellettuale non era l'università, ma le adunanze del circolo filosofico nel sobborgo berlinese di Stralau, dove abitava, al pari di lui, il suo venerato maestro Gans. Vi prendevano parte giovani professori, ferventi cultori della filosofia hegeliana, e fra gli altri anche Bruno Bauer, dal 1834 Privatdozent nella Facoltà teologica di Berlino. Sotto l'influenza delle discussioni in questo Gelehrtenklub von Stralau, Marx dalla filosofia di Kant e di Fichte si converti allo hegelianismo.

Dopo questa sua conversione egli passò subito nelle file della Sinistra hegeliana. Insieme con Bruno Bauer elaborò la teoria della filosofia critica che credeva, per mezzo dell'evoluzione dell'idea, di poter trasfigurare la realtà eliminandone l'irrazionale. Ma in breve Marx giunse alla persuasione che la filosofia da sola è insufficiente a mutare la realtà ed è necessario allo scopo completarla con l'azione pratica.

Nel 1840 moriva Federico Guglielmo III e gli succedeva Federico Guglielmo IV, il quale vagheggiava il rinnovamento dello Stato secondo i principi della monarchia assoluta e del pietismo protestante. Con tale evento coincide anche una mutata situazione della Sinistra hegeliana. Fin allora la filosofia hegeliana aveva goduto il favore dello Stato, e perciò anche l'opposizione hegeliana, che rimaneva nel campo ideologico, veniva tollerata. Tutto ciò ebbe ora termine. All'università di Berlino venne chiamato il vecchio Schelling, nel quale il governo si riprometteva di trovare un antidoto allo hegelianismo radicale. La Sinistra hegeliana, delusa nella speranza di attirare il governo alle proprie idee, fu costretta a passare all'opposizione, e trasferì la sua battaglia dal campo religioso al campo politico. Già nel 1838 Ruge con Echtermaier aveva fondato il periodico a *Hallesche Jahrbücher*», che serviva all'applicazione della filosofia critica alla politica.

---

[29] In questo capitolo seguiremo ordinariamente l'importante opera del Cornu: cfr. anche Karl Lowith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich-New York, 1941.

Tuttavia, nonostante il suo atteggiamento d'opposizione, la Sinistra hegeliana conservava il suo culto per l'idea dello Stato, e in concreto dello Stato prussiano, quale lo aveva ricevuto dal suo maestro Hegel. Basandosi ancora sulla filosofia hegeliana del diritto, nello Stato vedeva l'incarnazione della ragione e della eticità. Perciò dirigeva la sua critica prevalentemente contro la religione che faceva responsabile dei difetti dello Stato. Ma presto diresse la propria opposizione anche contro il principio monarchico, e infine contro l'idea stessa dello Stato, sicché non le rimaneva altra fede se non nell'umanità (cfr. la religione dell'umanismo di Feuerbach).

Anche nella mente di Marx la trasformazione non passò senza lasciar orme profonde. Egli si andava sempre più allontanando da Bauer per accostarsi a Ruge. In tale stato d'animo stese la sua tesi di laurea sulla Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e d'Epicuro (1841), in cui egli dimostra che la «filosofia critica», isolandosi dalla realtà, si fa incapace d'agire nel mondo, e invoca il compimento della critica teoretica per mezzo dell'attività pratica.

Tale desiderio d'azione non tardò a implicare Marx nell'attività politica. Cominciò cosi la sua collaborazione con gli «Annali» di Ruge. Ma ben presto la direzione di essi non lo soddisfece più, rimanendo essa, secondo lui, troppo estranea alla vita e alla politica.

Nel 1842 venne fondato a Colonia il giornale «*Rheinische Zeitung*». Marx e Bauer vennero invitati a collaborare. Marx perciò si trasferì da Berlino a Colonia, e poi a Bonn, Presto la direzione del giornale passò principalmente nelle sue mani. Egli fu felice di cogliere tale occasione, perché in quell'organo la critica filosofica poteva essere subito applicata alle questioni politiche.

Questa collaborazione ebbe grande importanza per l'evoluzione di Marx, che ne venne condotto allo studio non solo delle questioni politiche, ma sempre più anche di quelle economiche. Egli iniziò la sua collaborazione pervaso ancora delle idee hegeliane. Credeva che il progresso dell'idea comportasse necessariamente il progresso della realtà, e che la critica filosofica e politica bastasse alla trasformazione dello stato delle cose.

Vestigi della concezione hegeliana dello Stato compaiono chiaramente nel suo primo articolo, in cui sottopone a critica la discussione della Dieta Renana sulla libertà di stampa. Marx scende qui in campo come strenuo difensore della libertà della stampa periodica. Per rivendicarla ricorre al concetto hegeliano dello Stato: «La filosofia più recente… considera lo Stato come un grande organismo in cui deve attuarsi, la libertà giuridica, morale e politica, e perciò il singolo cittadino, quando ubbidisce alle leggi dello stato, ubbidi-

sce soltanto alle leggi naturali della sua propria ragione, della ragione umana»[30].

Tale concetto dello Stato esige, secondo Marx, la libertà di stampa, perché la stampa è «l'occhio aperto dello spirito del popolo… Essa è uno specchio spirituale in cui il popolo vede se medesimo… È un mondo ideale, che, sorgendo dalla realtà reale, arricchisce e spiritualizza da parte sua questa realtà»[31].

Nell'ottobre del 1842, Marx diventò redattore capo del giornale e si trasferì da Bonn a Colonia. Gli articoli susseguenti, in cui trattava delle discussioni della Dieta sui furti nei boschi, sulla legge del divorzio, sulla situazione dei vignaioli della Mosella, lo condussero ad addentrarsi sempre più nelle questioni sociali ed economiche. In tale sua attività egli si trovava in gravi difficoltà con la censura, finché nel marzo 1843 il giornale venne soppresso dal governo.

Tuttavia, fu un'attività che determinò l'evoluzione di Marx. Da una parte, il suo interessamento per le questioni economiche e sociali lo allontanò sempre più dalla filosofia hegeliana. I rapidi progressi che andavano facendo la scienza e l'industria cominciavano a rendere improbabile la concezione hegeliana della natura, secondo cui questa non sarebbe che l'esteriorizzazione dello spirito. Inoltre anche lo studio più profondo della realtà a cui lo spingeva l'attività giornalistica, lo studio delle questioni economiche e sociali lo condussero a vedere la connessione e mutua dipendenza tra i fatti e le idee. Prima, seguendo Hegel, Marx riduceva l'evoluzione della storia all'evoluzione dello spirito. Ora, invece, è spinto sempre più a invertire quest'ordine e ad ammettere che, al contrario, i fatti determinino l'evoluzione della storia. Su tale suo passaggio dall'idealismo hegeliano al materialismo, esercitò un influsso essenziale l'opera di Feuerbach *Das Wesen des Christentums* [*L'essenza del cristianesimo*].

La seconda conseguenza della sua attività nella «Gazzetta Renana» fu il suo ulteriore progresso nel distacco dalla filosofia critica. Questo periodo della sua attività gli aveva mostrato che alla trasfigurazione della realtà non basta l'evoluzione dell'idea; che i fatti sono più forti delle teorie. Marx insiste ora ancor più sulla necessità dell'azione politica e sociale come complemento della teoria. Quest'ultima convinzione lo allontanava sempre più da Bruno Bauer e dalla Sinistra hegeliana di Berlino, che sempre più si aggrappava alla critica astratta e sterile. Da questa opposizione alla filosofia critica di Bruno Bauer sorgerà poi il lavoro comune di Marx e di Engels: La Sacra Famiglia.

---

[30] Marx-Engels, Opere, I, p. 207.
[31] *Ibid.*, p. 171.

Con la soppressione della «Gazzetta Renana» cominciò per Marx un nuovo periodo di evoluzione intellettuale, che, sotto la influenza di Hess, di Weitling, di Stein e di Engels lo portò gradualmente al comunismo.

Il problema che ora lo occupava era quello dello Stato. Già la critica delle discussioni della Dieta Renana aveva scosso in lui la concezione hegeliana che lo Stato sia lo strumento della realizzazione dell'ordine razionale in politica. Marx nel potere statale vedeva piuttosto lo strumento degli interessi particolari. Egli fu condotto cosi a sottoporre a critica la filosofia hegeliana dello Stato su cui si era basato fino allora. E lo fece nella Critica della filosofia del diritto di Hegel.

Nella sua filosofia del diritto, Hegel aveva svolto la teoria dello spirito «oggettivo», cioè dello spirito universale, che si esprime nel diritto, nella moralità e nella eticità; la realizzazione della eticità, Hegel la vede nella società: dapprima nella famiglia, poi nella società civile, finalmente, nel grado supremo, lo Stato. Contro la teoria hegeliana Marx muove l'obiezione che essa capovolge la vera relazione fra lo Stato e la società. La società non è, come crede Hegel, creazione dello Stato, ma al contrario determina la natura dello Stato.

E qui Marx applica il principio antropologico di Feuerbach al campo sociale e politico: l'umanità, per reintegrare in sé la sua essenza, deve non solo toglier di mezzo l'illusione religiosa, ma anche lo stato monarchico, in cui la società esteriorizza la sua essenza, i suoi diritti e la sua potestà. Bisogna rovesciare l'ordine stabilito da Hegel; bisogna fare il popolo, la società, soggetto, e lo Stato oggetto, attributo.

Contro un altro punto speciale della filosofia hegeliana del diritto insorge ancora energicamente Marx. Hegel aveva mostrato che il fondamento della società civile dominata dalla borghesia è la proprietà privata. Perciò l'ineguaglianza politica e quella sociale sembravano qualche cosa di naturale e di necessario per Hegel. Marx vi si ribella. Egli considera la proprietà privata come il vizio fondamentale della società e dello Stato moderno.

Tuttavia, Marx non giungeva ancora alla conclusione comunistica; poneva il problema senza dare la soluzione. Le riforme che proponeva non eccedevano i limiti d'una democrazia sociale. Domandava soltanto l'abolizione della monarchia, ma ancora non vedeva nello Stato stesso lo strumento dell'oppressione e del dominio della classe dirigente, anzi lo considerava ancora come l'organismo destinato a realizzare la vera essenza umana, il Gattungswesen (la «specie») di Feuerbach.

Nell autunno del 1843 Marx si trasferì a Parigi per pubblicarvi con Ruge il periodico «Annali franco-tedeschi». Ma non ne usci che un numero, in cui

Marx pubblicò due articoli, 1'Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel e una critica di due opere di B. Bauer sulla questione ebraica.

Nel primo articolo (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung), egli applica di nuovo il principio antropologico di Feuerbach alle questioni sociali: non basta, come ha fatto Feuerbach, dimostrare che l'uomo crea la religione trasponendo la propria essenza ed opponendosela come Dio; bisogna mostrare perché un uomo crei un siffatto mondo illusorio dove la realtà diviene illusione e l'illusione realtà; ed è questione concernente l'uomo sociale, perché l'uomo in concreto è membro della società, è un essere sociale.

La ragione Marx la trova in ciò: che la società è, presentemente, tale mondo a rovescio. La società ha alienato ed esteriorizzato la propria essenza, la vita collettiva, trasferendola allo Stato. Lo Stato in opposizione alla società appare come l'incarnazione della vita superiore, collettiva. In tal modo, la stessa società è divenuta perversa, fondata sull'egoismo e sulla malvagia proprietà.

Perciò la lotta contro la religione (che qui è chiamata «oppio per il popolo» perché gli promette una felicità illusoria, irreale, e in tal modo lo svia dalla tendenza a realizzare la felicità reale), per riuscire efficace, deve rivolgersi contro quel mondo che ha procreato la religione. La lotta contro la religione necessariamente conduce allo studio per la trasformazione della società, reintegrando in questa la vita collettiva alienata a favore dello Stato.

Questa trasformazione della società sarà opera di quella classe sociale che più è oppressa, cioè del proletariato, il quale, liberando se stesso, emanciperà tutta la società, sopprimendo la proprietà privata. Il proletariato appare qui come l'elemento antitetico nel processo dialettico, come l'elemento per cui si realizza il progresso, come lo strumento, il veicolo dell'idea. Corrispondentemente alla legge dialettica, la trasformazione avverrà per via di rivoluzione, in conseguenza dell'intensificarsi dell'opposizione e della lotta delle classi.

Questa concezione della lotta delle classi e della parte assegnata alla classe proletaria nell'evoluzione della storia era stata suggerita a Marx da Lorenz Stein. Del resto, anche Bakunin aveva considerato il proletariato come l'elemento antitetico nell'evoluzione dialettica della storia.

Tuttavia, nel suo articolo Marx riconosce ancora alla filosofia una parte essenziale nell'opera di trasformazione della società. La filosofia contiene la preformazione spirituale della realtà; perciò deve necessariamente condurre all'azione, e dev'esser completata dall'azione reale. Il difetto di certi filosofi consiste in ciò che essi si fermano nel campo puramente teorico. Contro di essi giustamente la parte radicale domanda la soppressione della filosofia.

Ma anche questo partito commette da parte -sua un errore; e consiste in ciò che si arresta nella mera negazione della filosofia, non curando la realizzazione di quelle conclusioni a cui era giunta la filosofia. La vera soppressione della filosofia deve consistere piuttosto in questo: che essa venga realizzata, venga introdotta nell'azione con- creta. Perciò Marx dichiara a questi radicali: non potete sopprimere la filosofia se non realizzandola.

La concezione della filosofia da lui adottata è che l'evoluzione della filosofia, conseguente sino alla fine, la sua realizzazione, necessariamente conduce al suo superamento (Aufhebung, nel senso hegeliano della parola). La filosofia pone un problema che solo la pratica, l'azione politica e sociale, può risolvere. In tal modo, in questo suo articolo, Marx, pur conservando ancora un ufficio indipendente ed essenziale alla filosofia nell'evoluzione storica, manifesta già la tendenza a fondere la filosofia e la storia reale in un solo processo, e a integrare la filosofia nel processo storico.

Un altro passo avanti vien compiuto nell'articolo sulla questione ebraica, *Zur Judenfrage*. Come nell'articolo testé analizzato, Marx muove dalla constatazione che l'emancipazione religiosa e politica da sola non basta, non è efficace, perché non conduce alla trasformazione della società. Il vizio fondamentale della società sta nel suo egoismo, fondato sopra l'istituto della proprietà privata. A tale società viziosa viene opposto il comunismo, dove l'egoismo vien distrutto e l'uomo elevato alla vita collettiva, dove i fini individuali coincidono coi fini della società. La società va guarita, reintegrando in essa il principio collettivo esteriorizzato nello Stato.

La parte decisiva viene ancora assegnata al proletariato, che anche qui vien considerato come il momento antitetico nel processo dialettico dell'evoluzione storica. Ma, mentre nel primo articolo, accanto al proletariato i filosofi figuravano ancora come una classe speciale, e si attribuiva ancora alla filosofia un momento essenziale nell'evoluzione storica, e la tesi e l'antitesi in essa venivano concepiti in modo logico e metafisico, in quest'articolo la tesi e l'antitesi vengono considerate puramente come forze economiche e sociali. Le ragioni dell'evoluzione storica vengono ora ricercate solo nella stessa realtà. La filosofia viene totalmente integrata nella storia.

Nei suoi articoli degli «*Annali*», Marx aveva mostrato in generale che la radice del male della società sta nell'aver alienato la essenza collettiva nello Stato; restava ora da dimostrare come in concreto avvenga questa esteriorizzazione e come vi si possa portar rimedio. Ciò condusse Marx — dietro la guida di Engels — allo studio dell'economia, in cui ormai cominciava a vedere la chiave per comprendere l'evoluzione della società.

Tal lavoro Marx compì specialmente nel suo manoscritto *Economia politica e filosofia*[32] e nell'opera stesa in collaborazione con Engels, *La Sacra Famiglia*.

Marx comincia con la critica di Hegel. E qui specialmente la genesi hegeliana del marxismo appare perspicua. Egli loda la | filosofia hegeliana per la sua dialettica, perché essa mostra che ogni evoluzione avviene per alienazione e reintegrazione di quanto fu alienato. L'Idea si realizza prima esteriorizzandosi e poi in modo progressivo reintegrando questa esteriorizzazione, e pervenendo cosi alla coscienza di ciò che costituisce la propria sostanza.

Ma Marx rileva nella concezione hegeliana due difetti. Il primo l sta nel considerare l'evoluzione, il moto, l'attività, come evoluzione della coscienza, dell'idea, e non come attività concreta, reale, sensibile dell'uomo. Reale essendo, secondo Hegel, soltanto l'idea, l'uomo essenzialmente diventa coscienza di sé, e il prodotto della sua attività, alienazione della coscienza nell'oggetto e infine la reintegrazione di essa, rimane qualche cosa d'astratto.

Il secondo difetto è che vi si trova bensì un'opposizione fra il l soggetto e l'oggetto, ma nell'interno della coscienza, e tutto l'impegno di Hegel è indirizzato a sopprimere l'oggetto in sé, mostrando che esso non è altro che un diverso aspetto della coscienza, cioè la sua alienazione ed esteriorizzazione. La coscienza non tende tanto alla soppressione dell'alienazione dell'oggetto, quanto a sopprimere lo stesso oggetto in sé; perciò, invece che alla sintesi del pensiero e della realtà, la filosofia hegeliana tende alla negazione della realtà e alla sua risoluzione nella coscienza.

A due punti si riduce dunque la critica di Marx alla filosofia hegeliana: siccome ogni realtà si riduce all'idea, l'attività dell'uomo è spirituale e consiste nel pensiero; in secondo luogo, si ha la tendenza alla soppressione non dell'alienazione dell'oggetto, ma dello stesso oggetto in sé e, in luogo della sintesi fra pensiero e realtà, la negazione della realtà.

Marx rovescia lo hegelianismo applicando l'umanismo di Feuerbach. Primaria non è l'idea, ma la natura. L'uomo stesso non è che parte della natura; in tal modo, egli viene integrato nella natura. Conseguentemente la sua attività non vien considerata come attività dello spirito, astratta dalla vita, reale e sensibile, ma come prodotto dell'uomo, che esteriorizza le sue forze, il suo io negli oggetti che produce. In tal modo, non vi è più opposizione fra l'uomo e la natura, fra il soggetto e l'oggetto, ma interpenetrazione e interdipendenza: l'uomo diventa prodotto della natura, e la natura prodotto dell'uomo.

---

[32] Oekonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Iahre 1844, nell'edizione tedesca delle opere di Marx ed Engels, curata dall'istituto di Marx ed Engels di Mosca: Karl Marx, Friedrich Engels, Historisch kritische Gesamtausgabe, Erste Abteilung, 3. Band, Berlin, 1933, pp. 29-172. L'edizione russa riproduce questi manoscritti solo in parte.

L'adattamento della natura alle esigenze dell'uomo costituisce la storia dell'umanità. L'attività dell'uomo dapprima è istintiva, come attività d'un animale; gli oggetti della sua attività esistono fuor di lui e indipendentemente da lui, ma sono però legati a lui perché servono alla soddisfazione delle sue esigenze. Ma l'uomo non è semplicemente un animale, un ente naturale, è anche uomo; perciò, non solo prende la natura quale gli si offre, ma la adatta alle proprie esigenze e da parte sua s'adatta ad essa.

Questo duplice adattamento costituisce l'oggetto del lavoro, dell'attività umana, o — come si esprime Marx con un vocabolo che fin dai suoi tempi ebbe gran voga, specialmente nel materialismo dialettico sovietico — della prassi.

La prassi differisce sotto un doppio rispetto dal «pensiero» di Hegel. La prima differenza sta nel suo carattere concreto, sensibile, or ora esposto. Ma ce n'è un'altra. S'è già detto che secondo Hegel il pensiero consiste nell'alienazione e conseguente reintegrazione dell'oggetto; l'oggetto come tale vien soppresso. Analogamente, anche la «prassi» di Marx consiste nell'alienazione del soggetto, ma in una alienazione reale, che ha per effetto la produzione degli oggetti esteriori reali. E come nel «pensiero» di Hegel all'esteriorizzazione segue la reintegrazione, cosi nella «prassi» di Marx, dopo che l'uomo ha esteriorizzato la propria essenza, bisogna che ]a reintegri in sé. Ma, contrariamente al processo dialettico hegeliano, questa riassunzione nella «prassi» non ha per fine la soppressione dell'oggetto in sé, bensì la soppressione della sua alienazione, cioè la soppressione del fatto che l'uomo consideri il prodotto del suo lavoro come qualche cosa di estraneo a sé.

E qui, dalla fusione della dialettica hegeliana coll'umanismo di Feuerbach, Marx costruisce la sua concezione del materialismo storico e la sua dottrina del comunismo.

L'ordine sociale fondato sulla proprietà privata è l'ordine del lavoro alienato, esteriorizzato, in cui l'essenza dell'uomo, alienata nel prodotto della sua attività, non viene riassunta e integrata in lui. Da ciò tutti gli inconvenienti e le ingiustizie della società presente e la debolezza dell'uomo lavoratore. Si osserva quello stesso fenomeno che Feuerbach aveva additato come conseguenza della alienazione dell'essenza umana in Dio: mentre l'uomo s'aliena in un oggetto indipendente da lui, si debilita nella stessa misura in cui produce. Il lavoro separato dall'essenza umana, dalla sua vita collettiva, in forma di capitale diventa strumento del suo soggiogamento. «L'operaio diventa tanto più povero quante più ricchezze produce… Quanto più l'operaio s'esaurisce lavorando, tanto più potente diventa il mondo oggettivo, altro da lui, il mondo che egli crea di fronte a sé; tanto più povero diventa egli stesso,

il suo mondo interno, e tanto meno esso gli appartiene come proprio. Lo stesso vale per la religione. Quanto più realtà l'uomo pone in Dio, tanto meno ne ritiene in se medesimo. L'operaio pone la sua vita nell'oggetto; ma allora essa non appartiene più a lui, bensì all'oggetto. Sicché, quanto maggiore è quest'attività, tanto più si scuota l'operaio. Ciò che è il prodotto del suo lavoro, non è lui. Quanto più è, quindi, questo prodotto, tanto meno è egli stesso. L'esteriorizzazione dell'operaio nel suo prodotto significa non soltanto che il suo lavoro diventa oggetto, esistenza esterna, ma che esso esiste fuori di lui, indipendentemente da lui, alieno da lui, e diventa una forza autonoma di fronte a lui; che la vita, che egli ha conferita all'oggetto, gli si oppone ostile e aliena»[33].

La reintegrazione dell'essenza umana non si realizza solo con la distruzione dell'illusione religiosa, come ha fatto Feuerbach, né basta a ciò la filosofia critica. Essa si fa per mezzo della prassi. Perché l'uomo reintegri in sé la sua essenza alienata nel lavoro e nel prodotto di esso, occorre la trasformazione della società, del regime della proprietà privata, la distruzione delle condizioni materiali che causavano quest'alienazione. Essa sarà compiuta dalla rivoluzione sociale, provocata dall'evoluzione stessa del regime di proprietà privata che nel proletariato crea lo strumento della sua rovina. Benché questa rivoluzione abbia un carattere di necessità, essa tuttavia non avverrà come un evento naturale, ineluttabile, d'una necessità meramente naturale. Marx vi fa parte anche al pensiero e alla volontà dell'uomo. L'uomo non è un prodotto passivo del suo ambiente, ma al contrario esercita il suo influsso su di esso trasformandolo, non però in modo arbitrario, ma secondo una linea indicata dall'evoluzione economica e sociale.

A Parigi Marx si occupò intensamente nello studio della rivoluzione francese; studiò anche le opere degli economisti classici, Adam Smith e David Ricardo. Oltre ai lavori teoretici, prosegui anche l'attività pratica rivoluzionaria. Svolse attiva propaganda fra gli emigrati tedeschi, mantenne relazioni coi dirigenti delle associazioni segrete degli operai francesi, fece conoscenza con Proudhon, con Bakunin, con Louis Blanc, con Cabet e altri, strinse amicizia con Georg Herwegh e Heinrich Heine. Il carattere troppo rivoluzionario degli articoli che aveva pubblicati nel primo numero degli «Annali» diede un colpo mortale alle sue relazioni con Ruge.

Sempre a Parigi, egli collaborò anche al periodico tedesco che ivi si pubblicava, il «*Vorwärts*» [Avanti!], in cui con una serie di articoli assali l'assolutismo prussiano e volse in ridicolo Federico Guglielmo IV.

---

[33] K. Marx, Oekonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Karl Marx, Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Erste Abt., 3. Band, Berlin, 1933, pp. 82-84.

Nell'agosto e settembre 1844 Friedrich Engels, in un suo viaggio dall'Inghilterra, si trattenne dieci giorni a Parigi e in tale occasione nacque la sua intima amicizia con Marx. Si convinsero della loro piena concordia in tutte le questioni teoriche, e per tutto il resto della vita oltre che in amicizia si strinsero in comunanza di lavoro.

Discutendo l'evoluzione intellettuale del loro comune amico B. Bauer, stabilirono di stendere una risposta alla sua teoria. Engels gettò giù in fretta e in forma compendiosa le sue idee su tale soggetto, lasciando a Marx la cura di limarle e completarle e di compilare l'opuscolo. Questo nelle sue mani crebbe fino a più di 20 fogli. Originariamente il titolo ne doveva essere: La critica della Critica critica, ma su proposta dell'editore venne mutato in *Die Heilige Familie oder Kritik der «Kritischen Kritik» gegen Bruno Bauer und Konsorten* [La Sacra Famiglia o critica della «Critica critica», contro Bruno Bauer e consorti]; con l'espressione «Sacra Famiglia» Marx e Engels designavano ironicamente B. Bauer e i suoi seguaci, perché dello spirito e della coscienza avevano fatto una forza trascendentale, la «Critica», incarnata negli individui componenti il loro gruppo.

Già abbiamo udito da Marx che la storia è un processo di duplice adattamento, con cui l'uomo adatta a sé la natura e si adatta alla natura. Qui, nella Sacra Famiglia fa un altro passo ancora nella formazione del materialismo storico: contro l'idealismo di Bauer, afferma che lo Stato, il diritto, la religione, la morale, vengono determinati dalla lotta delle classi.

Per gli articoli di Marx sul «*Vorwärts*», il governo prussiano fece passi presso quello francese, perché l'autore venisse espulso dalla Francia. Il governo francese acconsenti volentieri, e nel gennaio del 1845 Marx dovette abbandonare la Francia e trasferirsi a Bruxelles dove rimase tre anni e continuò la sua attività sia teoretica che pratica come a Parigi, collaborando con le associazioni operaie e sui periodici e svolgendo un intenso lavoro di propaganda.

Nel campo teoretico volle anzitutto ridurre in sintesi la sua evoluzione filosofica degli ultimi anni; il che fece prima stabilendo in modo breve e conciso undici tesi contro Feuerbach (*Karl Marx über Feuerbach*), e poi con un'opera più estesa, *Die Deutsche Ideologie* [*L'Ideologia tedesca*].

Le tesi vennero composte nel marzo del 1845, sottoponendo alla critica non solo Feuerbach ma anche il materialismo antico e l'idealismo. Il difetto di Feuerbach consiste nella sua posizione puramente contemplativa di fronte alla realtà, che per lui è soltanto un oggetto del pensiero, non dell'attività. L'uomo è considerato come un'essenza in modo astratto, non come un membro concreto della società, nelle sue relazioni con essa, le quali anzitutto sono relazioni economiche.

La sintesi tra il pensiero e la realtà, a cui non giunsero né il materialismo né l'idealismo, non vien raggiunta se non nell'azione, in cui l'uomo si integra nella natura e la natura acquista carattere umano. L'azione, la prassi, prova la realtà della conoscenza.

Il mondo non è qualche cosa che esista in sé, fuori dell'uomo, indipendentemente da lui; né l'uomo è un prodotto passivo dell'ambiente, essendoci fra l'ambiente e l'uomo azione e reazione reciproca. Con la sua attività, col lavoro, l'uomo si unisce alla natura e la umanizza. E conclude le sue tesi: «I filosofi finora non fecero che dare diverse interpretazioni del mondo; ciò che occorre è trasformarlo».

Venuto Engels a Bruxelles, entrambi intrapresero un grosso lavoro: vollero fare il bilancio di tutta la loro evoluzione filosofica fino a quel momento, assoggettando a critica tutta la filosofia posthegeliana. Nacque così *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten* — Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, 1846. Essa non trovò editore e fu pubblicata per la prima volta nell'Unione Sovietica, da Rjazanov, nel 1932 in tedesco e nel 1933 in russo. In essa sono assoggettati a critica Bauer, Feuerbach, Stirner e il «socialismo genuino» di Grün, nonché il comunismo volgare di Weitling e il socialismo di Proudhon.

Con quest'opera l'evoluzione filosofica di Marx dallo hegelianismo al materialismo storico può dirsi conclusa.

Marx e Engels vi partono da un principio che già contiene appieno il materialismo storico: «Noi prendiamo le mosse dagli uomini realmente attivi e deduciamo dal loro reale processo vitale anche lo sviluppo dei riflessi ideologici e delle risonanze di questo processo vitale»[34].

E conseguentemente stabiliscono la legge universale che dai materialisti dialettici è considerata come la legge fondamentale del! materialismo: «La coscienza non può mai essere altro che l'essere divenuto cosciente di sé... Non la coscienza determina la vita, ma la vita determina la coscienza»[35].

Come appare da ulteriori esposizioni, nell'Ideologia tedesca, parlando della «vita», gli autori hanno di mira le concrete relazioni della produzione. Cosi la formula testé citata coincide con! un'altra posteriore, che vien ritenuta classica come enunciazione; del principio fondamentale del materialismo stori-

---

[34] L'Ideologia tedesca, in: Marx-Engels, Opere, IV, pp. 17 ss.
[35] Ibid., pp. 16-17.

co: «Non la coscienza degli uomini determina il loro essere, ma, al contrario, il loro essere sociale determina la loro coscienza»[36].

Più oltre, Marx e Engels passano alla critica della precedente filosofia, specialmente tedesca. Il difetto principale degli ideologi tedeschi, lo vedono in ciò: che invece di studiare l'uomo agente in concreto, studiano un uomo astratto, escogitato; e che il ]oro pensiero si muove nella sfera dello «spirito puro», vedendo essi nell' «illusione religiosa» la forza motrice della storia.

Contro tale tendenza, i due autori mettono ogni impegno nello studio della storia effettiva dell'uomo che agisce concretamente sulla terra, e nello scoprire le leggi fondamentali della storia che determinano il multiforme processo dell'evoluzione sociale. Essi scorgono la legge fondamentale che determina tutta la vita sociale nel processo della produzione materiale. A questa legge fondamentale, fanno séguito altre — la divisione del lavoro, la formazione delle classi, la loro lotta, ecc., — in forza delle quali l'evoluzione storica tende necessariamente alla rivoluzione proletaria e al comunismo[37].

Con quest'opera l'evoluzione filosofica di Marx può dirsi compiuta. Nel 1847 egli pubblicò in Bruxelles la *Miseria della filosofia*[38], che contiene la risposta al libro dato alla luce nel 1846 da Proudhon sotto il titolo *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*. In questa sua opera Marx applica la sua dialettica materialistica alla spiegazione delle relazioni sociali, formula la teoria della lotta delle classi e fonda già quella del «plus valore».

Il lavoro teoretico accompagna l'attività pratica che si concentra soprattutto intorno alla Lega dei Comunisti. Il secondo congresso della Lega, tenuto nel novembre 1847 a Londra, diede loro l'incarico di comporre una succinta esposizione del suo programma, Nacque cosi il Manifesto dei comunisti, pubblicato in francese a Parigi nel febbraio del 48, tre settimane prima della rivoluzione.

In quel mese, varie parti d'Europa vennero scosse dai moti rivoluzionari. Cominciarono questi in Italia e dilagarono in Francia e in Germania e persino in Ungheria: Marx vi collaborò attivamente. Perciò nel marzo, espulso dal governo belga, si recò a Parigi; e nell'aprile, essendo scoppiato l'incendio rivoluzionario anche in Germania, vi passò insieme ad Engels, a dirigervi il giornale «*Neue Rheinische Zeitung*» che usci dal 1° giugno del '48 al 19 maggio del 1849. Soffocata la rivoluzione in Germania, Marx dovette comparire

---

[36] K. Marx, Zur Kritik der Politischen Oekonomw, Stuttgart, 1897, Vorwort, P- XI.

[37] Cfr. ìz istorii filosofii XIX veka. Sbornik statej pod redaktsiej i s predislo- viem I. K. Luppolo. [Dalla storia della filosofia del secolo xix. Miscellanea di articoli sotto la redazione e con prefazione di I. K. Luppol], 1933, pp. 70-77.

[38] Misère de la philosophie, Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon, Bruxelles et Paris, 1897.

in tribunale, ma riuscì a farsi prosciogliere il 9 febbraio. Nel maggio, di nuovo esiliato, andò prima a Parigi, ma dopo la dimostrazione del 13 giugno, espulso anche di là, si recò a Londra, ove rimase fino alla morte.

Nella capitale inglese tornò a dedicarsi all'attività letteraria, vivendo poverissimamente, aiutato dai sussidi dell'amico Engels. Nel 1859 pubblicò la sua *Critica dell'economia politica*, la cui introduzione ha un'importanza speciale per la sociologia e la filosofia della storia che vi espone secondo il suo sistema. Qui si trova anche quella che vien ritenuta l'esposizione classica del materialismo storico.

Il settimo decennio del secolo richiamò Marx all'attività pratica. Nel 1864 fu fondata a Londra l'Associazione Internazionale dei lavoratori, la cosiddetta Prima Internazionale, di cui Marx era l'anima. Egli stesso dettò l'Indirizzo inaugurale dell'Associazione agli operai d'Europa. Egli fece di tutto per unire in quest'unica Associazione le varie forme di socialismo premarxista e non-proletario (Mazzini, Proudhon, Bakunin, il movimento socialista tedesco di Lassalle…). Dopo il tramonto della Comune di Parigi (1871) e dopo il distacco dalla Prima Internazionale di Bakunin* che aveva voluto fondare nel seno di essa la sua Internazionale anarchica e perciò nel Congresso dell'Aja ne era stato espulso, l'esistenza della Prima Internazionale in Europa era divenuta impossibile. Dopo il Congresso dell'Aja (1872) Marx ne promosse il trasferimento del Consiglio generale a New York, ma la Prima Internazionale cessò presto di vivere.

Nonostante la sua attività organizzativa e rivoluzionaria, Marx anche in questo periodo continuava il lavoro teoretico. Nel 1867 usci il primo volume della sua opera maggiore *Das Kapital* [Il Capitale], Il secondo e il terzo vennero pubblicati postumi da Engels, nel 1885 e nel 1894. Un quarto ne aggiunse dagli scritti di Marx, in tre parti, K. Kautsky nel 1904, 1905 e 1910.

L'intensa attività sia pratica per la Prima Internazionale che teoretica per la raccolta della materia per il Capitale fiaccò la salute di Marx. Egli mori il 14 marzo 1883 a Londra, dove anche fu sepolto.

#### 2. Friedrich Engels [39]

Nacque in Barmen il 18 novembre 1820 da famiglia di industriali. Non ancora finite le scuole medie, dovette mettersi al lavoro nella ditta in Barmen; ma continuò ad occuparsi intensamente delle questioni religiose molto dibattu-

---

[39] Su Engels cfr. Gustav Mayer, Friedrich Engels (Eine Biographie),. Band I, Friedrich Engels in seiner Frühzeit, 1820-1851, Berlin, 1920; K. Kautsky, Friedrich Engels (Sein Leben, sein Wirken, seine Schriften), 2. Aufl. Berlin, 1908; E. Tsobel', Osnovnye etapy politiceskoj dejateVnosti EngeVsa [Le tappe principali dell'attività poltica di Engels], in Bol'shaja Sovetskaja Entsiklopedija [Grande Enciclopedia Sovietica], vol. 64, coll. 239-277; M. Mitin, EngeVs как filosof [Engels come filosofo], ibid., coll. 277-289; V. Egorshin, EngeVs i estestvoznanie, [Engels e le scienze naturali], ibid., coll. 289-294.

te a quel tempo, e si accostò da principio al movimento democratico-letterario detto della «Giovane Germania», che però poco dopo abbandonò (1839). Lo studio delle questioni religiose, attraverso Schleiermacher e Strauss, lo condusse a Hegel. Nel 1841 in occasione del servizio militare che compì a Berlino, frequentando il circolo di B. Bauer, si unì alla Sinistra hegeliana. Già in questo periodo della sua evoluzione egli attribuisce grande importanza alla filosofia e insiste sulla necessità «della mutua azione fra la scienza e la vita, tra la filosofia e le tendenze moderne, tra Börne ed Hegel»[40].

A questo periodo va riferita la critica a Schelling che egli pubblicò nel periodico «*Telegraph*» di Gutzkow, col titolo *Schelling e la Rivoluzione*. In essa, difese la filosofia di Hegel contro la prolusione inaugurale di Schelling a Berlino. Nel 1842 cominciò anche a collaborare alla «*Rheinische Zeitung*» di Marx.

Nello stesso anno passò a Manchester, in Inghilterra, a lavorare nella ditta del padre. Ivi conobbe l'economia classica inglese e si interessò della vita del primo partito operaio indipendente inglese, quello dei Cartisti, cui prendevano parte alcuni discepoli del socialista utopistico R. Owen. Di là mandò agli «Annali franco-te- deschi» un articolo: Schema d'una critica dell'economia politica. Egli e Marx nei loro vari articoli sugli «Annali», giungevano alle medesime conclusioni. Da quel tempo comincia la loro reciproca influenza e collaborazione.

Nel 1844 in occasione del suo viaggio dall'Inghilterra in Germania, trattenutosi alcuni giorni a Parigi presso Marx, con lui espose le proprie idee nel lavoro comune La Sacra Famiglia sopra citato. Nel 1845 pubblicò un suo libro, scritto già a Manchester, La situazione della classe operaia in Inghilterra.

Lo stesso anno fece un viaggio con Marx a Manchester, dove essi strinsero relazioni coi Cartisti e con l'organizzazione londinese degli emigrati rivoluzionari di Francia e Germania, detta l'associazione dei Giusti.

Nel '45 e '46 elaborò con Marx L'Ideologia Germanica, di cui s'è parlato a proposito di Marx.

Con l'amico partecipò attivamente ai moti rivoluzionari del '48- '49. Egli prese parte all'insurrezione armata dei democratici palatino-badensi come aiutante del capo militare di essa, Willich.

Sconfitta la rivoluzione, Engels, attraverso la Svizzera e l'Italia, tornò in Inghilterra e riprese il lavoro nella ditta del padre, aiutando Marx coi propri mezzi. Da allora cominciò anche ad occuparsi di questioni militari.

[40] Marx-Engels, Opere, II, p. 43.

All'organizzazione della Prima Internazionale, egli aiutò Marx solo col consiglio, ma nel 1869 fu eletto membro del Consiglio generale, e nella direzione lavorò intensamente fino al trasferimento dell'Internazionale in America. Allora egli rimase a Londra, appoggiando di là i vari partiti operai delle diverse nazioni.

Negli anni seguenti si diede anche al lavoro teoretico. Nel 1873-76 scrisse La dialettica e le scienze naturali; nel '77 gli articoli contro Dühring, che nel '78 furono editi in un volume. Dopo la morte di Marx ne pubblicò il secondo e terzo volume del Capitale. Nel 1884 scrisse L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato, un libro in cui vuol mostrare l'origine delle classi sociali e dello Stato in connessione coll'origine della proprietà privata. Nel 1886 comparvero nel periodico «*Neue Zeit*» i suoi articoli su Ludwig Feuerbach, editi poi anche in opuscolo.

Contemporaneamente egli lavorava di gran lena al ristabilimento dell'Internazionale. I suoi sforzi giunsero alla convocazione della Conferenza dell'Aja (1888) e al Congresso Internazionale di Parigi (1889) in cui venne fondata la Seconda Internazionale.

Gli anni seguenti sono dedicati al lavoro di sostegno delle associazioni operaie delle varie nazioni, Austria, Francia ed altre.

Mori il 5 agosto 1895 di cancro, in Inghilterra. Secondo le sue disposizioni testamentarie, il suo corpo fu cremato e le ceneri sparse al vento in alto mare.

L'amicizia di Engels con Marx ebbe un'influenza decisiva sulla evoluzione filosofica d'entrambi. Nei loro comuni lavori La Sacra Famiglia e L'Ideologia tedesca la loro evoluzione al materialismo dialettico è già compiuta. Però in questo periodo maggior attività nel campo filosofico mostrò Marx. Ma sotto il segno dell'intima collaborazione procedeva anche la loro ulteriore attività filosofica. Il grande lavoro di Engels contro Dühring venne eseguito con la collaborazione di Marx.

Quest'opera, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, nota col titolo compendioso di Anti-Dühring (1877-78), contiene, oltre la dottrina economica del marxismo, anche l'esposizione del materialismo dialettico, fondamento filosofico del marxismo. Quando Dühring da seguace del socialismo se ne fece riformatore, gli operai tedeschi avevano pregato Engels di sottoporre a critica questa nuova dottrina. Non era piccola fatica, perché la dottrina nuova, come narra Engels stesso nell'introduzione, si presentava come l'ultima conclusione d'un nuovo sistema filosofico e perciò occorreva seguire il filosofo passo passo in quel vasto campo dove tratta de *omnibus rebus* et

de *quibusdam aliis*. Ne venne fuori una serie d'articoli pubblicati prima nel «*Vorwärts*» e poi in volume a parte.

Un'altra opera di grande importanza nel campo filosofico è l'opuscolo Ludwig Feuerbach. Esso trae la sua origine fin da quegli anni quando Marx e Engels facevano insieme in Bruxelles la critica della filosofia post-hegeliana. Il frutto di quello studio, l'Ideologia tedesca, allora non s'era potuto pubblicare e s'era dovuto lasciare alla «critica roditrice dei topi». Nei quarant'anni che passarono fino alla pubblicazione dell'opuscolo su Feuerbach non si presentava l'urgenza di ritornare sulla questione delle relazioni del marxismo con la filosofia hegeliana e post-hegeliana; ma più tardi, crescendo le associazioni operaie in tutto il mondo, la necessità si sentiva sempre di più. Perciò Engels si decise a soddisfarvi in occasione della comparsa del libro di Starke su Feuerbach, sottoponendolo alla critica in una serie di quattro articoli nella «*Neue Zeit*» (1886); raccolti in uno formarono l'opuscolo Ludwig Feuerbach (1888). Vi troviamo l'esposizione sistematica delle relazioni di Marx e di Engels con Hegel, e vi vediamo come essi abbiano preso le mosse dalla sua filosofia, come poi l'abbiano rotta con essa e quale influenza abbiano subito da Feuerbach.

Pure di grande importanza, specialmente per la concezione della dialettica e per la dottrina delle leggi della dialettica materialistica, è l'opera Dialettica della natura, dove Engels sottopone a critica il materialismo volgare contemporaneo e gli oppone il materialismo dialettico, e dal punto di vista di questo tratta i materiali delle scienze naturali. Questo lavoro rimasto incompiuto contiene una serie d'abbozzi di Engels degli anni 1873-83 e non vide la luce che nel 1925, quando l'istituto Marx-Engels di Mosca venne in possesso di copia fotografica e la pubblicò nel suo «Archivio di K. Marx e di F. Engels» sotto il titolo di *Dialektika prirody* [Dialettica della natura].%

### 3. La filosofia di Marx e di Engels

Giova qui considerare più da vicino in modo più sistematico i tre punti nei quali anche Lenin riassume l'opera filosofica di Marx e di Engels.[41]

#### *a) Il materialismo.*

Sotto l'influenza di Feuerbach, Marx e Engels dall'idealismo hegeliano giunsero al materialismo. L'opposizione fra materialismo e idealismo in filosofia Engels la considera come l'opposizione fondamentale: «II grande problema fondamentale di tutta la filosofia, e specialmente della filosofia moderna, è quello del rapporto del pensiero coll'essere… dello spirito colla natura… il problema di sapere se l'elemento primordiale è lo spirito o la natura, si acu-

---

[41] Nell'articolo Karl Marks [Carlo Marx], in Opere, XVIII, pp. 8 ss.

tizzò, nei confronti della Chiesa, nella forma seguente: — È Dio che ha creato il mondo, oppure il mondo esiste dall'eternità?

«I filosofi si sono divisi in due grandi campi secondo il modo come rispondevano a tale quesito. Il filosofi che affermavano la priorità dello spirito rispetto alla natura, e quindi ammettevano in ultima istanza una creazione del mondo di un genere qualsiasi, formavano il campo dell'idealismo. Quelli che affermavano la priorità della natura, appartenevano alle diverse scuole del materialismo»[42]. In questa definizione dei concetti di materialismo e di idealismo, del resto abbastanza vaga, Engels vede una definizione adeguata; tutte le altre accezioni dei due termini, secondo lui, conducono alla confusione.

Non occorre dire che Marx e Engels optano per il materialismo.

E con ciò, essi si rivolgono non solo contro l'idealismo assoluto, ma anche contro le varie forme di criticismo, di positivismo e di agnosticismo. Anzi, trovano avversari nello stesso campo dei materialisti. Marx e Engels oppongono il loro materialismo dialettico al vecchio materialismo del secolo xviii (d'Holbach, Helvétius, La Mettrie, Diderot), nonché a quello di Feuerbach, e in tempi più recenti, a quello «volgare» di Büchner, di Vogt e di Moleschott.

Questa forma di materialismo è accusata di tre difetti principali.

a) Il primo sta in ciò che quel materialismo era «anzitutto meccanicistico». Tutti i processi naturali vi venivano ridotti a processi meccanici, i biologici ai chimici e i chimici ai meccanici. L'uomo dei materialisti era una macchina.

b) Il vecchio materialismo era «metafisico», cioè non storico, non dialettico. I suoi fautori consideravano il mondo non come un processo, come un'evoluzione, ma come un'essenza metafisica sempre uguale a se stessa. Sapevano bensì che la natura è in continuo movimento. Ma tal movimento lo concepivano senza progresso, svolgentesi come in un circolo chiuso, conducente sempre agli stessi risultati: un semplice moto nello spazio, non un'evoluzione nel tempo.

c) Per quel che riguarda in particolare il materialismo di Feuerbach, il suo principale difetto era di considerare l'uomo astrattamente, anziché come la totalità di tutte le relazioni sociali, e perciò di avere un carattere «contemplativo», gli mancava la «pratica»; spiega il mondo, mentre occorre cambiarlo.

***b) La dialettica materialistica.***

Il principale punto di discrepanza fra il materialismo marxista e il vecchio materialismo sta nell'accettazione da parte del primo della dialettica hege-

---

[42] F. Engels, L, Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca in: Marx-Engels, Scritti filosofici, pp. 68 sg.

liana. Marx ed Engels, e dopo di loro tutti i materialisti-dialettici, insistono sull'aver essi mutata la dialettica di Hegel da idealistica in materialistica. Che significa tale differenza?

Secondo Engels, la dialettica idealistica hegeliana «è l'auto- evoluzione del concetto. Il concetto assoluto non esiste soltanto — non si sa dove — sin dall'eternità; esso è anche la vera e propria anima vivente di tutto il mondo esistente. Esso si sviluppa su se stesso attraverso tutti i gradi preliminari che vengono trattati nel modo più ampio nella Logica e che sono tutti racchiusi in lui; infine si "estrinseca", trasformandosi in natura, dove, senza aver coscienza di se stesso, travestito da necessità naturale, compie una nuova evoluzione e giunge infine nuovamente ad aver coscienza di se stesso nell'uomo… Per Hegel dunque la evoluzione dialettica che si manifesta nella natura e nella storia… è soltanto il riflesso del movimento del concetto in Se stesso, movimento che si compie dall'eternità, non si sa dove, ma ad ogni modo indipendentemente da ogni cervello umano pensante».[43]

Marx e Engels respingono risolutamente un tale concetto della dialettica: «Era questa inversione ideologica che si doveva eliminare. Noi concepimmo di nuovo i concetti del nostro cervello in modo materialistico, come riflessi delle cose reali, invece di concepire le cose reali come riflessi di questo o quel grado del concetto assoluto»[44].

In ciò dunque consiste la famosa loro grande inversione: «… cosi la dialettica hegeliana veniva raddrizzata, per dirla più esattamente, mentre prima si reggeva sulla testa, veniva rimessa a reggersi sui piedi»[45].

Cosi Marx e Engels accettano la concezione dinamica del mondo proprio di Hegel, ma le dànno un altro substrato: quel che si evolve non è l'idea, il concetto, ma il mondo, il mondo reale, concepito materialisticamente. E in questa concezione dinamica sta l'elemento discriminatore del materialismo dialettico di Marx dal vecchio materialismo «metafisico».

Anzi, essi talvolta innalzano questa dinamica esistente nel mondo in modo tale, da svalutare l'elemento statico, da farne risultare qua e là un vero relativismo. Se il mondo consta non d'oggetti ma di processi, non si dànno soluzioni definitive e verità eterne: «La grande idea fondamentale, che il mondo non deve essere concepito come un complesso di cose compiute, ma come un complesso di processi, in cui le cose in apparenza stabili, non meno dei loro riflessi intellettuali nella nostra testa, i concetti, attraversano un ininterrotto processo di origine e di decadenza…, questa grande idea fondamen-

[43] Op. cit., p. 89.
[44] Ibidem.
[45] Ibidem.

tale, è entrata cosi largamente, specie dopo Hegel, nella coscienza comune, che in questa sua forma generale non trova quasi più contraddittori… Se però nelle ricerche si parte continuamente da questo modo di vedere, allora finisce una volta per sempre l'esigenza di soluzioni e di verità definitive; si è sempre coscienti che ogni conoscenza acquisita è necessariamente limitata, è condizionata dalle circostanze in cui la si è acquistata;…si sa che… ciò che oggi viene riconosciuto come vero ha il suo lato falso, oggi nascosto ma che verrà alla luce più tardi, cosi come ciò che oggi è riconosciuto come falso ha il suo lato vero, grazie al quale prima poteva essere considerato vero…»[46]

In qual senso s'ammettano nel materialismo dialettico la «verità assoluta» e la relazione fra essa e le verità relative, lo vedremo più oltre.

L'inversione della dialettica hegeliana da idealistica in materialistica determina anche tutta la struttura del sistema filosofico di Marx e di Engels. Essa è anche la causa per cui alla filosofia nella concezione del materialismo dialettico non rimane altro oggetto che questa dialettica materialistica e le «leggi» che essi ne stabiliscono: «La dialettica si riduceva in questo modo alla scienza delle leggi generali del movimento, tanto del mondo esterno, quanto del pensiero umano, — due serie di leggi, identiche nella sostanza, differenti però nell'espressione, in quanto il pensiero umano le può applicare in modo consapevole, mentre nella natura e sinora per la maggior parte anche nella storia umana esse giungono a farsi valere in modo incosciente, nella forma di necessità esteriore… Ma in questo modo la dialettica del concetto stesso non era più altro che il riflesso cosciente del movimento dialettico del mondo reale»[47].

Cosi la dialettica include anche la teoria della conoscenza. E, come nella soluzione hegeliana del problema gnoseologico la soluzione in ultima analisi sta in ciò, che il mondo esterno non sia che un concetto obiettivo, cosi — inversamente — anche secondo Engels «la cosiddetta dialettica oggettiva regna in tutta la natura, ma la cosiddetta dialettica soggettiva, il pensare dialettico, è soltanto il riflesso del movimento che regna in tutta la natura mediante le opposizioni…»[48]

Veramente, di soluzioni del problema gnoseologico qui in fin dei conti non ne vien data alcuna. Infatti, quest'identità si fonda sull'inversione sopra accennata, secondo la quale i concetti vengono dichiarati «riflessi» delle cose. Ma se i concetti son dichiarati «riflessi» allora si presenta in tutta la sua forza il problema gnoseologico della giustificazione della corrispondenza di essi

---

[46] Op. cit., p. 90.
[47] Op. cit., p. 89.
[48] Marx-Engels, Opere, XIV, p. 433.

alle cose. L'invocazione dell'identità della dialettica soggettiva e oggettiva, come di legge universale d'ogni moto, sia del moto nella natura che di quello nel pensiero, non è altro che una semplice affermazione.

Cosi, nel materialismo dialettico, resta una sola disciplina filosofica, cioè la dottrina della «dialettica materialistica», ossia la scienza delle leggi universalissime d'ogni moto nel mondo, che include in sé anche la teoria della coscienza. Le altre discipline filosofiche, e in primo luogo la filosofia della natura e della storia, riescono superflue.

E, per quanto riguarda lo studio della natura, una speciale filosofia della natura era necessaria quando nella natura si vedevano solo degli oggetti finiti, dati una volta per sempre, immutabili nella loro essenza, cioè finché dominava il metodo «metafisico» della considerazione della natura. Allora, era necessaria un speciale filosofia della natura che stabilisse una connessione tra quella moltitudine di fatti, d'oggetti e di fenomeni, e ne facesse un tutto organico. Ma siccome tali connessioni e relazioni tra i singoli fenomeni non erano ancora note a posteriori, scientificamente, empiricamente, la filosofia della natura in loro vece stabiliva una connessione ideale, fantastica, e in luogo dei fatti ancora mancanti, sostituiva proprie invenzioni, riempiendo le lacune solo immaginariamente.

Ma ora «grazie a queste tre grandi scoperte[49] e agli altri grandi progressi delle scienze naturali siamo… arrivati al punto di poter dimostrare nelle sue grandi linee non soltanto il nesso che esiste tra i processi della natura nei singoli campi, ma anche il nesso che unisce i diversi campi tra di loro, e da poter fornire un quadro sinottico dell'assieme della natura in forma approssimativamente sistematica, servendoci dei fatti fornitici dalle stesse scienze naturali empiriche»[50]. Ma questa connessione che domina in tutto il campo della natura e che venne scoperta dalle scienze empiriche naturali, appare soltanto se consideriamo la natura dialetticamente; supposta la considerazione dialettica, la filosofia della natura riesce superflua: «Oggi che basta concepire in modo dialettico, cioè secondo il loro nesso, i risultati dello studio della natura, per arrivare a un “ sistema della natura ” sufficiente pei nostri tempi… oggi la filosofia della natura è morta per sempre».[51]

Siccome dunque la scienza empirica con l'applicazione del metodo dialettico rende ormai superflua una filosofia della natura, cosi pure superflua rimane

---

[49] Cioè le scoperte «della cellula come unità dalla cui moltiplicazione e differenziazione si sviluppa tutto l'organismo vegetale e animale», della «trasformazione dell'energia» e finalmente «la dimostrazione data… da Darwin, che il complesso dei prodotti della natura organica che ne circonda, compresi gli uomini, è il prodotto di un lungo processo di evoluzione da pochi germi di origini unicellulari, i quali a loro volta sono derivati da un protoplasma o sostanza albuminoide sorta chimicamente».

[50] F. Engels, L. Feuerbach, p. 92.

[51] Ibid.

oggi una filosofia della storia, «Ma ciò che vale per la natura che in questo modo viene essa pure considerata come un processo di evoluzione storica, vale anche per la storia della società in tutti i suoi rami e per l'assieme di tutte le scienze che si occupano di cose umane (e di cose divine). Anche qui, la filosofia della storia, del diritto, della religione, ecc. consisteva nel sostituire al nesso reale da dimostrarsi nei fatti un nesso creato nella testa del filosofo».[52]

La storia si considerava come la realizzazione dell'idea assoluta. In luogo della connessione reale dei fenomeni si poneva una specie di nuova Provvidenza, «Anche qui dunque come nel campo della natura, era necessario eliminare questi nessi costruiti artificialmente scoprendo i nessi reali; compito che si riduce, in sostanza, a scoprire le leggi generali del movimento, che si impongono come leggi dominanti nella storia della società umana»[53].

***c) La concezione materialistica della storia.***

Engels dunque predice qui l'abolizione della filosofia della storia, alla quale deve succedere la scienza storica. Compito di questa è scoprire la connessione reale fra i fatti storici, le leggi che determinano l'evoluzione della storia della società.

Per scoprirle, bisogna cercare le cause che impressero alla volontà degli uomini questa o quella direzione, che si riflettono nelle teste degli uomini in forma di impulsi concreti. Ma in questo lavoro bisogna fermar l'attenzione non tanto sui motivi, sugli impulsi d'alcuni uomini singoli, bensì sui motivi che determinano la massa, le intere classi del popolo.

La scoperta di queste cause, difficile nel passato, recentemente divenne più facile, specialmente dalle origini della grande industria in poi. «I rapporti [sociali] si erano cosi semplificati che si dovevano chiudere gli occhi intenzionalmente per non vedere nelle lotte di queste tre grandi classi [cioè dell'aristocrazia fondiaria, della borghesia e del proletariato] e nel contrasto dei loro interessi la forza motrice della storia moderna».[54]

Quanto all'origine di queste classi, Engels la deduce dal tipo di produzione economica; l'origine cioè della borghesia è connessa al passaggio dall'artigianato corporativo alla manifattura; l'origine del proletariato, al passaggio dalla manifattura alla grande industria con l'impiego delle macchine. L'evoluzione economica determina l'evoluzione sociale, quella delle classi e, attraverso queste, l'organizzazione dello Stato: «È dunque provato che, per lo meno nella storia moderna, tutte le lotte politiche sono lotte di classe e tutte

---

[52] Op. cit., pp. 92 sg.
[53] Op. cit., p. 93.
[54] Op. cit., p. 96.

le lotte emancipatrici di classe, malgrado la loro forma necessariamente politica, — poiché ogni lotta di classe è una lotta politica, — si aggirano, in ultima analisi, attorno a una emancipazione economica. Per lo meno qui, dunque, lo Stato, l'ordine politico, è l'elemento subordinato, mentre la società civile, il regno dei rapporti economici, è l'elemento decisivo.»[55]

E quel che Engels ha cosi stabilito della storia recentissima, vale a fortiori, secondo lui, per la storia remota ed antica. A fortiori, perché a quei tempi l'elemento economico aveva ancora maggiore importanza nella vita degli uomini, essendo i mezzi di produzione ancora più primitivi.

Lo Stato, la cui origine Engels ha qui dedotta dalla società, è la prima «forza ideologica» che si sottomette l'uomo. La sua origine è cosi spiegata da Engels: «La società si crea un organo per la difesa dei suoi interessi comuni contro gli attacchi interni ed esterni. Questo organo è il potere dello Stato».[56] Lo Stato poi, «divenuto un potere indipendente dalla società, produce subito una nuova ideologia»[57]. E questa nuova ideologia, strumento nelle mani dello Stato, è il diritto.

Segue finalmente la creazione d'un'altra nuova ideologia, ancora più alta, che è la filosofia e la religione. La loro connessione con le condizioni materiali della vita umana si vede ancor più confusamente ed oscuramente a causa dei numerosi membri intermedi; nondimeno c'è. E qui Engels si sforza di ridurre p. es. il Rinascimento e la rinata filosofia di quell'epoca all'origine dei borghi, cioè della borghesia. In modo simile anche dall'origine della borghesia si spiega l'origine del protestantesimo, in opposizione al cattolicismo feudale.

In ciò consiste la cosiddetta «concezione materialistica della storia», la tesi centrale dell'opera filosofica marxiana. «Marx la espone in varie opere. Citeremo qui l'esposizione che ne diede nella prefazione all'opera Per la critica dell'economia politica, la quale da Kautsky è detta classica:

«La mia ricerca ebbe per risultato la seguente conclusione, che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato, non si spiegano da se stessi, né ricorrendo alla cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno la loro radice nelle condizioni materiali della vita, il complesso delle quali Hegel, secondo il procedimento degli Inglesi e dei Francesi del secolo xviii, comprende sotto il nome di «società civile»; e che quindi l'anatomia della società civile debba ricercarsi nell'economia politica.., «Nella produzione sociale della loro vita, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà; rapporti di produzione che corrispondono a un

---

55 Op. cit., pp. 97 sg.
56 Op. cit,, p. 100.
57 Ibidem.

determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società; ossia la base reale sulla quale si eleva una soprastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale.

«II tipo di produzione della vita materiale condiziona, in j generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non la coscienza degli uomini determina il loro essere, ma, al contrario, il loro essere sociale determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (il che è l'equivalente giuridico di tale espressione), dentro dei quali esse forze fino allora s'erano mosse. Questi rapporti di forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale, con il cambiamento della base economica, si sconvolge, più o meno rapidamente, tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, si deve sempre distinguere fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche* religiose, artistiche o filosofiche, in breve, le forme ideologiche, che permettono agli uomini di rendersi conto di questo conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che ha di se stesso, cosi non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che ha di sé; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente tra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una forma sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive di cui è capace, né nuovi e superiori rapporti di produzione subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'Umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si vede che il problema sorge solo quando le condizioni materiali per la sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione»[58], Masaryk[59] osserva a buon diritto che a questa definizione manca la principale proprietà che dovrebbe avere per esser classica: la precisione e la chiarezza. «Condizionare» è voce troppo vaga. La coscienza poi si identifica con l'ideologia.

Ma anzitutto si presenta qui una questione: è vero che le condizioni della produzione siano cosi indipendenti dalla volontà? Ed ha Marx esposto a do-

---

[58] K. Marx, Zur Kritik der Politischen Oekonomie, Stuttgart, 1897, Vorwort, pp. X-XII.
[59] Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus, Wien, 1899, p. 94.

vere le relazioni della totalità delle condizioni della produzione con la vita spirituale degli uomini?

Invero, Marx, nelle sue opere, di esposizioni della sua concezione materialistica della storia non ne ha data una sola. E giustapponendo tali esposizioni desunte dalle varie opere delle diverse epoche della sua evoluzione, vediamo che il materialismo radicale dei primi tempi, si va poi sempre più attenuando. Nella Sacra Famiglia Marx respinge assolutamente ogni ideologia. Nel passo riportato dell'Introduzione alla critica dell'economia politica, le ideologie (religione, morale, filosofia, arte, Stato…) appaiono come un riflesso, un indice delle condizioni economiche. Nel primo volume del Capitale si trova un passo in cui Marx sottolinea fortemente il significato dell'attività spirituale per il processo di produzione: «Un ragno compie operazioni che somigliano a quelle del tessitore e un'ape con la costruzione delle sue cellette di cera confonde più d'un architetto umano; ma ciò che distingue in anticipo il peggiore degli architetti dalla migliore delle api, è il fatto che egli ha costruito la cella nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo di lavoro si ha un risultato che al principio di esso già esisteva nella fantasia dell'operaio, e quindi già idealmente. Egli non effettua soltanto una mutazione di forma nell'ordine naturale, ma attua insieme in esso il suo fine, conosciuto da lui, fine che determina come legge il modo del suo agire… Oltre allo sforzo degli organi che lavorano, si richiede, per tutta la durata del lavoro, la volontà diretta al fine».[60]

E nel terzo volume della stessa opera egli ammette già esplicitamente che il potere politico che vien determinato dalla forma economica, da parte sua anche determina essa forma.

Va notata pure l'oscillazione di Marx nel determinare la reale base economica: talvolta la chiama «le condizioni della produzione o della proprietà», talvolta «le condizioni della produzione e della proprietà» (*Produktions und Eigentumsverhältnisse*), o «le condizioni della produzione e i mezzi di comunicazione» (*Produktionsverhältnisse und Verkehrsmittel*).

Riassumendo, la concezione materialistica della storia propria di Marx si può esprimere nelle tesi seguenti: 1) il fattore decisivo e determinante della storia sono le condizioni economiche; 2) tutta la realtà si trova in continuo processo d'evoluzione: le condizioni della produzione mutano sempre e con esse tutta la «soprastruttura ideologica»; quest'evoluzione poi procede secondo le leggi della dialettica hegeliana; 3) il fattore decisivo in quest'evoluzione sono i contrasti economici e la lotta delle classi.[61]

---

[60] K. Marx, Das Kapital, I, Hamburg, 1922, p. 140.

[61] Cfr. P. Clodoald Hubatka, O.F.M.Cap. Die materialistische Geschichtsauffassung., Ihr Recht und Unrecht im Lichte der

Come in Marx, cosi anche in Engels troviamo svariate definizioni del materialismo storico. Ma va notato che Engels vede la base per l'evoluzione storica non solo nelle condizioni della produzione economica, ma anche nelle condizioni dello scambio dei prodotti: «La produzione, e dopo di essa, lo scambio dei prodotti di essa è il fondamento d'ogni ordine sociale[62].

Ed è della massima importanza che Engels verso la fine della sua vita abbia precisato la dottrina del materialismo storico in questo senso, che la produzione è bensì l'ultimo ma non l'unico fondamento dell'evoluzione storica. In una lettera del 21 settembre 1890 Engels asserisce che la produzione e la riproduzione della vita reale sono, in ultima istanza, il fattore decisivo, ma non però unico dell'evoluzione storica. La situazione economica è si la base, ma da parte loro anche le varie sovrastrutture esercitano un'influenza sul corso della storia.[63]

Marxisti più recenti, specialmente i «revisionisti» che tentarono di conciliare la dottrina di Marx con la filosofia neokantiana o con qualche altra, generalmente si allontanano in un modo o in un altro dalla rigida concezione materialistica della storia. Basti, per esempio, uno di loro, Bernstein: «Tutto il materialismo storico non ci dispensa dal riconoscere il fatto che sono gli uomini che fanno la loro storia, che gli uomini hanno delle teste, e che la disposizione delle teste non è una cosa talmente meccanica da esser retta solamente dalla situazione economica»[64].

Da tutto ciò appare che il materialismo storico, anche e persino I nel campo dei marxisti, non è del tutto determinato. Lo stesso Marx in vari tempi ne diede varie definizioni, e più ancora mutò concetto col tempo Engels; e presso i marxisti questo processo non è ultimato.

Non entreremo a trattare dell'ulteriore evoluzione del marxismo in Occidente. Per noi basta indicare brevemente che presso I marxisti posteriori, specialmente della Seconda Internazionale, si rileva la tendenza a rivedere o riformare la dottrina di Marx. Per quel che riguarda la dottrina filosofica, cercano anzitutto di superare quel dogmatismo acritico che osserviamo in Marx ed in Engels. Grande attenzione vien quindi prestata al problema gnoseologico. Alcuni cercano di disancorare il sistema marxista come sistema economico dal suo fondamento filosofico e di unirlo con la filosofia neokantiana. Si distinguono Bernstein, Konrad Schmidt, Cunow…

---

Scholastik, Diss. Pont. Univ. Gregorianae, Roma, s. d. (1940), p. 31.

[62] F. Engels* Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, Stuttgart, 1919, p. 286.

[63] Cfr. Masaryk, op. cit., p. 104.

[64] Bernstein, in «Neue Zeit», 1897-98, I, Kritisches Zwischenspiel* cit da Masaryk, op. cit., p. 114.

Contemporaneamente, nell'attività politica essi rinunciavano a voler la rivoluzione. In Germania fioriva soprattutto la socialdemocrazia. I socialisti tedeschi seguendo la via legale acquistavano un numero sempre crescente di seggi in parlamento, il numero dei loro iscritti aumentava continuamente. Per via parlamentare ottenevano già molte riforme sociali, cosicché i metodi insurrezionali del '48 venivano ormai considerati come sorpassati.

Lo stesso Engels nella prefazione da lui scritta l'anno della sua morte al libro di Marx *Die Klassenkämpfe in Frankreich* [Le lotte di classe in Francia] — prefazione datata 6 marzo 1895 — lasciando da parte la rivoluzione, propone i mezzi legali: «Anche a noi però la storia diede torto, svelandoci l'illusione dei nostri criteri d'allora [1848]... Il metodo di lotta del 1848 è oggi antiquato sotto tutti gli aspetti»[65].

Con la partecipazione alla vita parlamentare, gli operai tedeschi riportavano già molte vittorie e ottenevano molti successi: «E per tal modo avvenne che borghesia e governo giunsero a sgomentarsi assai più dell'esito delle elezioni, che non di quello delle ribellioni». «L'ironia della storia mondiale capovolge ogni cosa. Noi, i "rivoluzionari", i " sovversivi ", caviamo ben maggior profitto dai mezzi legali che dagli illegali e dalle vie di fatto. I partiti dell'ordine, come essi si chiamano, trovano il loro abisso in quello stesso ordinamento legale, che si sono dati... E se noi non commetteremo l'insigne follia di lasciarci trascinare in una guerra nelle strade per dar loro piacere, non rimarrà ad essi da ultimo che spezzare colle proprie mani questa legalità loro cosi fatale.»[66]

---

[65] K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Roma, 1902. Prefazione (di Engels), p. 6.
[66] Ibid., p. 17; cfr. Wolf Giusti, *Due secoli di pensiero politico russo*, Firenze, 1943, pp. 186-187.

## CAPITOLO III. I MOTI RIVOLUZIONARI IN RUSSIA L'ORIGINE DEL MARXISMO RUSSO

Una delle conseguenze della concezione materialistica della storia è che l'evoluzione della teoria marxistica non può essere "compresa se non si conoscano i moti politici e sociali di un dato paese nell'epoca considerata. Sarà perciò indispensabile di dare uno sguardo sia pur sommario all'evoluzione dei movimenti rivoluzionari in Russia[67].

### 1. ESORDI. IL NICHILISMO RUSSO

La tradizione rivoluzionaria in Russia cominciò già al tempo del celebre «idealismo» russo degli anni 1840-50, nei quali avvenne la scissione del pensiero russo in slavofilismo e occidentalismo. Gli occidentalisti, V. G. Belinskij (1810-48), M. A. Bakunin (1814-76) e A. I. Herzen (1812-70), si levarono violentemente contro ogni oppressione della personalità umana e ne propugnarono l'emancipazione. Bakunin e Herzen si diedero anche personalmente all'attività rivoluzionaria. Ciò a quei tempi non era possibile che fuori di Russia; ma per mezzo dei loro scritti essi esercitarono un grande influsso anche nell'interno del loro paese.

Le condizioni nelle quali vivevano i contadini e il semplice popolo sotto il regime di Nicola I erano tali da suscitare negli uomini forniti di sentimenti di giustizia un forte moto d'avversione e d'opposizione: matrimoni coatti tra contadini, servizio militare della durata fin di venticinque anni a cui venivano costretti anche padri di famiglia, bastonature somministrate ai contadini dai padroni per capriccio, ecc. Chiaro che simili condizioni suscitavano l'opposizione degli animi retti. Cominciò cosi quel moto per l'emancipazione della persona umana, che viene concepita come emancipazione da ogni autorità superiore. La piena espressione di tale stato d'animo fu, specialmente nel decennio 1860-70, il nichilismo, principali esponenti del quale sono ritenuti N. G. Černyševskij (1828-89), N. Dobroljubov (1836-61), e D. I. Pisarev (1841-68).

I nichilisti, in nome dell'emancipazione dell'individuo oppresso, non solo negavano tutti i valori superiori — Dio, lo spirito, l'anima — ma erano ostili a tutt'intera la cultura, che sembrava loro un «lusso». Tutto il loro pensiero era dominato da un'unica categoria: quella dell' «utilità». Un tipo simile di nichilista ce lo dipinge Turghenjev nel personaggio di Bazarov del romanzo Padri e figli. Il concetto nichilista del mondo consisteva in un grossolano ma-

---

[67] Un'esposizione più diffusa v. nelle opere: W. H. Chamberlin, *Storia della rivoluzione russa*, I, Torino, 1942, pp. 25-63 ; T. G. Masaryk, *La Russia e l'Europa*, II, Roma, 1925, pp. 273 sgg.; A. Kolpinska, *I precursori della rivoluzione russa*, Roma, 1919; M. Slonim, *Da Pietro il Grande a Lenin. Storia del movimento rivoluzionario in Rùssia* (1700-1917), Milano, 1922; N. Berdjaev, *Il senso e le premesse del comunismo russo*, Roma, 1944.

terialismo. Tuttavia, ha ragione Berdjajev di additare un'affinità di tal gente con la religione cristiana. Come gli asceti, special- mente orientali, negavano spesso la cultura e il mondo, che vedevano «posto nel male», cosi anche questi nichilisti. Al cristianesimo li rendeva affini anche la loro capacità, spesso quasi illimitata, di sacrificio di sé per i propri ideali. Dice di loro Berdjajev: «Quantunque il mistero della croce fosse loro estraneo, si mostravano pronti ad accettare il martirio, distinguendosi in ciò molto favorevolmente dai cristiani della loro epoca, poco disposti alla rinuncia, e che in genere offrivano un esempio scandaloso che allontanava dal cristianesimo.»[68]

È caratteristico che molti di questi «idealisti terreni» fossero figli di preti (in Russia il clero ortodosso è ammogliato) ed educati nei seminari, dove s'erano imbevuti degli ideali cristiani di giustizia sociale, che vedevano tanto conculcata nella vita pubblica russa. Cosi avvenne che precisamente i seminari ortodossi in Russia divenissero spesso come dei semenzai della rivoluzione[69].

Il primo capo spirituale del nichilismo russo e insieme il tipico rappresentante di questi «idealisti terreni» fu N. G. Černyševskij (1828-89). Figlio di un prete ed educato in un seminario ecclesiastico, si dedicò poi all'attività letteraria. Fu incolpato dei proclami rivoluzionari ai contadini, di cui tuttavia non era stato l'autore, e l'accusa venne rafforzata con documenti e testimoni falsi. Dal 1862 al 1864 rimase internato nella fortezza dei Ss. Pietro e Paolo di Pietroburgo, poi condannato a sette anni di lavori forzati e deportato in Siberia. Passati i sette anni, non gli si permise però di tornare e dovette restare in Siberia fino al 1883, quando gli fu concesso il ritorno nella Russia europea; ma anche qui rimase a domicilio coatto in Astrachan fino al 1889. Sopportò l'esilio e i duri lavori con ammirevole forza e costanza d'animo.

Černyševskij è il principale dei materialisti volgari russi. È un discepolo di Feuerbach; e il suo materialismo, come quello del maestro, è una protesta contro l'oppressione dell'uomo. Come ben nota Berdjajev[70], Černyševskij è però insieme anche un idealista, il cui ideale sta su questa terra. Il suo materialismo ha per causa l'ascetismo; perché gli idealisti e gli spiritualisti di professione in Russia, sotto nobili pretesti velavano preoccupazioni molto basse e vili, questi uomini nuovi in nome d'un idealismo vivo e d'una giustizia sociale preferivano un materialismo rude ed utilitarista a qualsiasi idea «elevata». Nel campo economico Černyševskij professava una specie di socialismo p re-marxistico, in parte utopistico. Egli propose quel problema che tanto

---

[68] N. Berdjaev, Il senso e le premesse del comunismo russo, p. 60.
[69] Cfr. B. V. Titlinov, Molodezh i revoljutsija [La gioventù e la rivoluzione], Leningrado, 1924; André Mikhaì'lov, Les origines anticatholiques du bolchevisme, «Etudes», t. LXVI (1929), juillet-septembre, pp. 14-43.
[70] Op. cit., p. 65.

occupò tutto il pensiero russo nella seconda metà del secolo scorso: se cioè la Russia debba percorrere l'evoluzione capitalistica come l'Europa occidentale, oppure possa passare immediatamente al socialismo; ed egli lo risolveva nel senso che in Russia l'epoca capitalistica poteva esser ridotta alla minima durata.

Černyševskij è anche autore d'un romanzo *Cto delat?* [Che fare?] che ebbe grande influenza nella formazione della generazione rivoluzionaria, e che veniva considerato come il catechismo e il vademecum dei rivoluzionari. Vi si dipinge un rivoluzionario, Rachmetov, che dorme sui chiodi per abituarsi a sopportare il dolore e per temprare il carattere.

### 2. Il Narodnicestvo (Populismo)

Dopo il nichilismo degli anni '60-'70, si diffuse in Russia nel decennio seguente una forma di socialismo premarxistico, *Naròdnicestvo,* che ha per noi una speciale importanza poiché il marxismo russo si formò attraverso l'opposizione ad esso.

Sotto l'influsso delle idee slavofile, il semplice popolo per quegli uomini non era soltanto un oggetto di compassione, ma anche una specie d'ideale. La capacità di patire e di sopportare l'ingiustizia e le fatiche manifestava la grandezza e la forza d'animo di quel popolo. In tal modo molti dell' «intellighentsia» russa arrivavano a vedere nel semplice popolo il custode della giustizia e della vera vita che gli uomini delle classi elevate non conoscono più. Però secondo la varia indole dei pensatori, in vario modo veniva concepita questa verità di cui il popolo era custode. Alcuni, come gli slavofili, L. Tolstoj e Dostojevskij, vedevano nel popolo soprattutto il custode della verità religiosa; altri, pome A. Herzen, M. Bakunin e i populisti rivoluzionari dell'ottavo decennio del secolo, pensavano che nel popolo si nascondesse la verità sociale.

Questi ultimi credevano di poter vedere nell*'òbshcina* russa il germe del collettivismo rurale destinato a rendere possibile in Russia il passaggio immediato al socialismo senza un'epoca intermedia di capitalismo. L*'òbshcina* consisteva in ciò che le terre d'un villaggio erano proprietà di tutti i membri della comunità, sicché ciascuno aveva diritto d'usufruire di questa terra comune, sotto forma o d'usufrutto comune simultaneo (come per i pascoli), o d'usufrutto particolare temporaneo di qualche parte di essa. Per causa dell*'òbshcina* la Russia rappresentava un tipo d'economia affatto speciale, diverso da quello europeo, cosicché la Russia avrebbe avuto anche una evoluzione speciale. Essi vedevano l'elemento principale dell'evoluzione economica russa nel contadino; in opposizione all'operaio e al proletariato che in Europa rappresentano la parte principale.

Come mostra Berdjajev[71] era comune a tutti questi populisti il sentimento che la classe intellettuale, alla quale essi appartenevano, fosse separata da una profonda scissura dal popolo: sentimento che spesso giungeva a quello di colpevolezza di fronte al popolo stesso. I populisti religiosi vedevano la colpa della classe intellettuale nell'essersi essa allontanata dalle convinzioni e dai costumi religiosi del popolo; altri, i populisti rivoluzionari, vedevano la colpa dell' «intellighentsia» in un debito, poiché tutto il tenore più elevato della vita culturale è possibile solo in grazia del popolo, che con le sue fatiche e le sue privazioni paga il prezzo di questa vita privilegiata dell' «intellighentsia».

Il sentimento del proprio distacco dal popolo suscitava in molti populisti il desiderio di riunirsi con esso. Sorse cosi il movimento «Andare verso il popolo». Intellettuali, specialmente giovani studenti, vanno in campagna per legarsi più strettamente al popolo semplice, per «illuminarlo», per essergli utili. Da principio il movimento ebbe carattere affatto pacifico, ma si trasformò in rivoluzionario specialmente nel periodo 1870-80.

Già nel 1861 Herzen proclamava agli studenti russi: «Andate al popolo». Anche Bakunin l'anno seguente diresse loro un simile appello, d'andare al popolo, cioè ai contadini non per insegnar loro, poiché il popolo ha già i suoi ideali, ma per superare il distacco esistente fra il popolo semplice e le classi elevate e per imparare da lui, e per eccitarlo insieme alla ribellione *(bunt).*

A tal movimento in massa si giunse nella seconda parte del settimo decennio. Ma i moti rivoluzionari ricevettero il massimo impulso quando nel 1876 sorse l'organizzazione *Zemljà i Vói ja* [Terra e libertà]. Essa compì numerosi attentati contro alte personalità e membri del governo. Nell'ottobre del '79 si divise poi in due. La parte radicale costituì la *Naròdnaja Voi ja* [Libertà del popolo], la più moderata il *C'èrnyj peredèl* [Redistribuzione della terra nera]. La prima si propose come fine la lotta politica per mezzo del terrore e degli attentati specialmente contro la persona dell'imperatore, ma anche contro altre personalità elevate, per ottenere la Costituzione che doveva esser il presupposto per le riforme sociali. I seguaci invece del *C'èrnyj per edel* diffidavano della emancipazione politica senza una previa emancipazione sociale. Ottenere la Costituzione avrebbe quest'effetto, che favorirebbe il sorgere d'una classe borghese, quindi il capitalismo, mentre il popolo non ne avrebbe alcun vantaggio; la libertà politica serve solo a condizione d'una liberazione economica. Questa non doveva essere opera dello stato, ma dello stesso popolo: perché lo stato sorge sui principi occidentali dell'individualismo, mentre nel popolo russo e nella sua organizzazione rurale, il *mir*, agiscono i

[71] Il senso e le premesse del comunismo russo, p. 71.

principi collettivistici, la solidarietà. L'Occidente col suo individualismo deve fare ancora il suo purgatorio di capitalismo, da cui la Russia per il suo collettivismo nativo, *l'obshcina,* rimarrà esente.[72]

Il bolscevismo deve annoverare fra i suoi predecessori non solo Marx ed Engels, ma anche questi rivoluzionari russi del periodo 1860-80. Perciò per comprendere il carattere speciale che distingue il bolscevismo russo dalle altre tendenze marxiste sarà utile conoscere alcuni di questi predecessori[73].

Tipico rappresentante di quella generazione rivoluzionaria degli anni 1870-80 è il capo e fondatore dell'organizzazione terroristica *Naròdnaja Volja*, A. I. Zheljàbov (1851-81). Egli ebbe parte principale nell'organizzazione dell'uccisione dello zar Alessandro II (1° marzo 1881), benché fosse stato catturato dalla polizia due giorni prima dell'attentato. Dopo l'avvenimento Zheljàbov scrisse una dichiarazione della parte avutavi e domandò d'esser chiamato all'interrogatorio, perché voleva servirsi di questo processo per esporvi il punto di vista del suo partito e formularne al governo i postulati. Nel processo cercò di concentrare su di sé tutta la responsabilità, scaricandone i compagni. Interrogato se fosse cristiano, rispose: «Sono stato battezzato nell'ortodossia, ma rinnego l'ortodossia, benché riconosca l'essenza dell'insegnamento di Cristo. In realtà, questo insegnamento occupa un posto privilegiato fra le mie convinzioni morali. Credo nella verità e nella giustizia di questo insegnamento della fede; e dichiaro ben forte che la fede senza opere è una fede morta, che ogni vero cristiano deve combattere per la giustizia, per il diritto degli oppressi e dei deboli e, se è necessario, soffrire per essi: questa è la mia fede»[74] Prima dell'esecuzione — per impiccagione — Zheljabov baciò il Crocifisso.

Un uomo vicino al Bakunin per le sue tendenze anarchiche è il principe Pietro Alexejevic Kropotkin (1842-1921)[75]. Già nella sua prima gioventù, ancora all'epoca di Nicola I, egli era commosso al vedere la sorte del semplice popolo, specialmente del contadino. Il suo animo generoso e impressionabile già da allora ricevette il suo orientamento per tutta la vita: divenne rivolu-

---

[72] Cfr. Stählin, *Geschichte Russlands*, IV-1, Königsberg-Berlin, 1939, p. 386.

[73] In questi ultimi tempi si è data molta importanza nell'Unione sovietica a questa discendenza dai movimenti rivoluzionari *russi* della metà dell'Ottocento (cfr. IVt T. Iovcuk, *Leninizm i peredovaja russkaja kultura XIX veka* [Il leninismo e la cultura progressista russa del secolo xix], Mosca, 1946, pp. 8-9). È vero che gli autori sovietici si riferiscono piuttosto agli occidentalisti Belinskij e Herzen, a Cernyshevskij e Dobroljubov. Nondimeno, siamo d'avviso che anche presso i rivoluzionari populisti si trovano dei tratti caratteristici per cui debbano annoverarsi fra gli «antenati» del bolscevismo.

[74] Berdjajev *(op. cit.*, pp. 95-96)

[75] Tra le opere di Kropotkin dal punto di vista filosofico il maggior interesse ha la sua *Etica?* della quale però riuscì a scrivere soltanto il primo volume, pubblicato già dopo la morte dell'autore da N. Lebedev (P. A. Kropotkin, *Etika,* I, *Proischozhdenie i razvitie nravstvennosti* [Etica, I, Origine e sviluppo della moralità], Pietroburgo-Mosca, 1922). Su Kropotkin cfr. la raccolta *P. A. Kropotkin i ego ucenie. Pod redaktsiej i s primecanijami G.* P. *Maksimova* [P.A. Kropotkin e la sua dottrina. Sotto la direzione e con note di G. P. Maximov], Chicago, 1931; Laurentius, *Kropotkins Morallehre und deren Beziehungen zu Nietzsche*, Dresden-Leipzig, 1896.

zionario, ma in nome della dignità umana e della giustizia sociale, come molti altri dei rivoluzionari di quell'epoca. Iniziata già una bella carriera anche nel campo scientifico, divenne membro attivo dei circoli rivoluzionari. Spesso il principe Kropotkin, cameriere dello zar e segretario della Società Geografica, dopo un pranzo luculliano in qualche palazzo aristocratico, si recava, travestito da operaio o da contadino, alla periferia della capitale e sotto il nome di «compagno Borodin» visitava i suoi amici operai. Questi seguivano con grande attenzione i suoi racconti sui moti operai in Occidente. Le ore trascorse tra loro erano per il principe le ore più felici. Nel 1874 fu arrestato e incarcerato, ma dopo due anni riuscì ad evadere e rifugiarsi nell'Europa occidentale. Finalmente, nel 1917 poté tornare in patria.

Quanto alle sue idee, Kropotkin propugnava il comunismo anarchico. La rivoluzione deve condurre alla distruzione dello stato, delle leggi scritte e della proprietà privata non solo relativamente ai mezzi di produzione, ma anche a quelli di consumo.

Egli si mostrava ostile alla classe degli intellettuali. Volle rivendicare anche agli operai la possibilità d'una qualche istruzione superiore, che sarà possibile riducendo l'orario di lavoro a 4-5 ore al giorno; cosi gli operai avranno altre 5-6 ore che potranno impiegare per sé. Al contrario, i «dotti» e i «poeti» li considerava come semi colpevoli nei confronti degli operai. Queste persone colte possono redimersi dalla loro colpa esercitando il lavoro manuale per 4-5 ore giornaliere.

Una personificazione del terribile spirito rivoluzionario che tanti dominava in quegli anni dal '60 al '70 fu Sergio Ghennadijevic Neciàjev (1847-82). Egli cercava di indurre gli studenti di Pietroburgo, che dimostravano contro la direzione dell'Università, a protestare contro il governo; fondava in Mosca il circolo rivoluzionario *Obshcestvo toporà* [La società dell'ascia]. Dopo l'uccisione d'uno studente considerato traditore, Neciàjev fuggi in Svizzera, ina fu consegnato al governo russo. Dal 1873 fino alla morte rimase sepolto, in un regime di carcere durissimo, nella fortezza dei Ss. Pietro e Paolo. Ma anche là gli riuscì di convertire alle sue idee i custodi per mezzo dei quali prendeva contatto con la *Narodnaja Voi ja* proponendole di liberare i rivoluzionari reclusi nella fortezza; ma avendo saputo che l'organizzazione era allora occupatissima nell'organizzare un attentato allo zar, preferì restare in carcere per non impedire l'esecuzione dell'impresa.

L'organizzazione rivoluzionaria preconizzata da Neciàjev in molte cose già preformava l'organizzazione del partito bolscevico. Egli esigeva l'assoluta centralizzazione e il potere dispotico dell'organizzazione. Intendeva spargere per tutta la Russia una moltitudine di cellule rivoluzionarie piccole ma

congiunte fra loro da strettissima disciplina. Ad esse, per realizzare il loro scopo, tutti i mezzi sono leciti.

Col nome di Neciàjev è congiunto anche un documento letterario, il *Catechismo del rivoluzionario*, che insegna la vita spirituale, la ascesi simile a quella veramente religiosa, ma atea, com'è quella cui deve aspirare il rivoluzionario; si richiede da lui una vera ab-negazione, un addio al mondo, ma a nome del servizio della rivoluzione[76]: «II rivoluzionario è un uomo già condannato; non ha né interessi personali, né affari, né sentimenti, né legami, niente che gli sia proprio, neppure un nome. Tutto in lui è dominato da un solo esclusivo interesse, da un solo pensiero, da una sola passione: la rivoluzione. Nel fondo di se medesimo, non soltanto a parole ma anche in pratica, egli ha rotto ogni legame con l'ordine pubblico e col mondo civilizzato, con ogni legge, ogni convenzione e condizione accettata ed altrettanto con ogni moralità. Quanto a questo mondo civilizzato, egli ne è nemico implacabile, e se egli continua a vivere in esso, non è che per distruggerlo completamente... La sola scienza che conosce è la distruzione. Egli disprezza e odia, in tutti i suoi motivi e in tutte le sue manifestazioni, la moralità sociale attuale. Ai suoi occhi non è morale se non quello che contribuisce al trionfo della rivoluzione; tutto quello che impedisce è immorale[77]. Giorno e notte egli non deve avere che un pensiero, uno scopo: la più implacabile distruzione. Lavorando freddamente e senza posa per questo scopo, egli dev'esser pronto a perire lui stesso, e a far perire di sua mano tutto quello che ne impedisce il raggiungimento»[78].

Alcuni — come Berdjajev[79] e Stählin[80] — vedono un precursore di Lenin nel rivoluzionario Pietro Tkacèv (1844-85). Oriundo di nobile famiglia passò dalla parte dei rivoluzionari. Fu arrestato come seguace di Neciajev, ma dopo quattro anni fuggi in Svizzera (1874) dove diresse il periodico rivoluzionario c(Nabàt» [La campana d'allarme]. In contrasto con altri rivoluzionari che perseguivano scopi prevalentemente sociali ed economici, egli propugnava decisamente la rivoluzione politica e con ciò fu un precursore della *Naròdnaja Voi ja.* Contro Bakunin e gli anarchici, Tкасëу deprecava risolutamente la distruzione dello stato e propugnava la conquista dei poteri da parte della minoranza rivoluzionaria e strettamente disciplinata. Il partito socialista dev'essere severamente disciplinato e organizzato centralistica-

[76] Berdjajev (op., cit., p. 79) attribuisce questo *Catechismo* a Neciajev. Invece secondo K. Stählin (*Geschichte Russlands*3 IV-1, p. 217) oggi comunemente se ne ritiene autore Bakunin. Hélène Iswolsky *(La vie de Bakounin,* Paris, 1930, pp. 233-234) ne afferma autore Bakunin, cbe tuttavia avrebbe scritto il *Catechismo* sotto l'ispirazione di Neciajev; anzi arriva a dir l'opuscolo scritto in collaborazione dai due amici.
[77] In simile modo s'esprimerà più tardi Lenin; v. parte II, p. 238.
[78] II catechismo del rivoluzionario, cit. da H. Iswolsky, op. cit., pp. 235-236.
[79] Op. cit., p. 91.
[80] Op. cit., p. 231.

mente. Esso deve afferrare il potere ed esercitarlo dispoticamente. Similmente, anche Lenin vorrà più tardi, contro i menscevichi, che volevano ammettere nel partito la maggior massa possibile, un partito che includa solo. rivoluzionari scelti, bene organizzati e devoti alla rivoluzione, partito che deve far da guida al proletariato nella sua battaglia.

Dopo l'uccisione d'Alessandro II e durante la reazione del tempo d'Alessandro III si diffuse un altro tipo più pacifico di populismo. Esso voleva salvare gli agricoltori dalla rovina a cui li conduce l'evoluzione del capitalismo, non per mezzo della rivoluzione ma per mezzo di aiuti concessi ai piccoli agricoltori. Intendevano venire incontro alla piccola economia in vari modi, con prestiti alle condizioni più favorevoli ecc. (p. es. Vorontsov). È l'epoca cosiddetta dei *malych del* [delle piccole opere], che riempie il penultimo decennio del secolo xix.

Al principio del sec. XX, già sotto l'influsso dell'ondata marxista, sorse un nuovo tipo di *narodrücestvo,* il cosiddetto partito dei Socialisti Rivoluzionari (chiamati *esery,* prendendo le iniziali S, R). che ebbe una parte importante nella vita pubblica russa fino alla rivoluzione dell'ottobre 1917.

3. Il marxismo russo[81]

Il primo a diffondere la conoscenza della dottrina di Marx nella società russa fu il prof. N. Ziber (1844-88), che nell'ottavo decennio del secolo scorso ne adottò nelle sue opere la dottrina economica. Dopo di lui la dottrina marxista cominciò ad esser trattata da tutti i professori d'economia politica. Ma con ciò non era sorto ancora il marxismo russo, come un moto sociale della vita russa[82].

Il marxismo russo propriamente detto nacque fuori di Russia, all'estero.

Nel 1880 Plechanov[83] fuggiva nell'Europa occidentale e finiva col fissarsi sul lago di Ginevra in Svizzera. Alla fuga non lo aveva spinto tanto il pericolo della vita o della libertà, quanto il desiderio di far luce in sé su tutti quei contrasti da cui venivano agitati i rivoluzionari russi per il contatto col socialismo europeo. Egli parti per l'Europa ancora *naròdnik.* Ma qui cominciò la sua evoluzione che lo portò alla rottura col *narodnicestvo* e alla piena adesione a Marx. Il processo durò per tutto il nono decennio del secolo.

Insieme con P. B. Axel'rod, con L. G. Deutsch e con Vera S. Zasulic, Plechanov fondò nel 1883 la prima organizzazione social- democratica russa la *Gruppa*

---

[81] Per questo paragrafo cfr. l'articolo *VKP(b)* [Il Partito Comunista (bolscevico) dell'URSS], nella *Grande Enciclopedia Sovietica*, vol. II, col. 1-544; Stalin, Kalinin, Molotov..., *Storia del Partito Comunista (bolscevico) dell'URSS,* Roma, 1944, pp. 8 sgg. ; Stählin, *Geschichte Russlands von den Anfängen bis zur Gegenwart*, IV-1, pp. 379 sgg.; IV-2, pp. 673 sgg.
[82] Cfr. N. Meshcerjakov, *Razvitie marksizma v Rossii* [Lo sviluppo del marxismo in Russia], in *Mala ja Sovetskaja Entsiklopedija* [Piccola Enciclopedia Sovietica], voi. 4, col. 913.
[83] Di Plechanov si tratterà più esplicitamente nel Cap. IV, pp.110 e sg.

«*Osvobozhdenija truda*» [Gruppo dell' «Emancipazione del lavoro»] in Ginevra. Contemporaneamente Plechanov con intensa attività letteraria si dava alla traduzione in russo delle opere principali del socialismo, dettava disquisizioni, dirigeva periodici, teneva conferenze a un numero sempre crescente d'emigrati russi che convenivano nelle città della Svizzera. Da questi corsi tenuti da Plechanov uscivano poi i primi propagandisti del socialismo marxista in Russia.

Nell'interno della Russia negli anni fra l'80 e il '90 si spegne quasi ogni attività rivoluzionaria, mentre comincia la diffusione delle associazioni operaie su base socialistica. La prima associazione social-democratica sorge a Pietroburgo nel 1885. Al principio dell'ultimo decennio del secolo quest'attività si intensifica. Allo stesso tempo comincia quella di Lenin. Questi, nel '95, d'una ventina di organizzazioni varie preesistenti in Pietroburgo forma il famoso *Sojus Ъог'Ъу za osvobozhdenie rabocego klassa* [Unione di lotta per l'emancipazione della classe operaia]. Da allora consimili organizzazioni vanno formandosi anche nelle altre città: Mosca, Kiev, Char'kov ecc.

Ma non solo dal punto di vista organizzativo questo decennio appare come quello di fioritura del marxismo. Il marxismo ora acquista anche grande importanza per la vita pubblica russa nel campo letterario e filosofico. In questi anni vengono alla luce le opere più potenti per la lotta del marxismo contro il *narodnicestvo* come quelle di P. Struve e di Plechanov. Negli ultimi anni del decennio cominciano a pubblicarsi anche periodici marxisti che presto però vengono proibiti: nel '97 «Nòvoje slòvo» [La parola nuova], nel '99 «Naciàlo» [L'inizio]; inoltre i marxisti si servono di altri periodici legali, come per es. della «Zhizn'» [La Vita], per pubblicarvi i loro articoli.

Nel '98 le organizzazioni marxistiche delle varie città fecero il tentativo d'unirsi in un partito social-democratico. A tale scopo radunarono il «I Congresso del Partito Operaio Socialdemocratico di Russia» in Minsk. Vi convennero nove membri. Lenin, allora deportato in Siberia, era assente. Pubblicarono un *Manifesto* redatto da P. Struve, ed elessero un Comitato centrale che però finì presto con l'arresto di tutti i membri. Perciò il congresso non ebbe grande efficacia pratica; la sua importanza principale consistette in quel primo tentativo di unire le varie associazioni marxistiche. Così anche dopo il congresso mancò ancora una linea comune nel condurre la lotta, mancò il programma e lo statuto del partito e la direzione di un unico centro.

Perciò in questi anni saltane fuori differenze abbastanza notevoli tra i singoli marxisti, varie scuole e direzioni, in cui covavano vari germi di future scissioni.

Il primo di tali gruppi, che nell'ultimo decennio del secolo si professavano marxisti e insieme coi marxisti combattevano contro il populismo, e poi intorno al 1900 si separarono dal marxismo ortodosso, è il gruppo degli intellettuali, che scorgevano il difetto del marxismo specialmente nel campo filosofico e percorrevano un'evoluzione dal dogmatismo di Marx al criticismo di Kant, alcuni anzi fino a un idealismo mistico-religioso. A tal gruppo appartengono specialmente P. Struve, N. Berdjajev, S. Bulgakov, M. Tugan-Baranovskij. Siccome questi marxisti pubblicavano legalmente i loro articoli su periodici non clandestini («Zhizn'», ecc.), nella letteratura bolscevica ottennero l'appellativo di «marxisti legali». Essi si allontanavano dalla dottrina di Marx in questioni non solo filosofiche, ma anche economiche. Perciò vennero aspramente combattuti da Lenin.

Negli ultimi del secolo sorse nel marxismo russo un'altra tendenza revisionistica: il cosiddetto «Economismo». Dopo l'arresto di Lenin (1897), assunsero la direzione dell'Unione di lotta uomini nuovi, che come giovani si opposero alla precedente direttiva, che chiamavano dei «vecchietti». Essi pretendevano che gli operai debbano unicamente attendere alla lotta per il miglioramento della loro situazione economica per mezzo dello sciopero, lasciando alla «borghesia» liberale ogni battaglia politica contro l'autocrazia. Perciò rigettavano assolutamente l'organizzazione del proletariato in partito politico, o almeno ne rifiutavano il carattere centralistico e militante. Esaltavano l'inconscia forza elementare che agisce nella profondità del moto operaio, e all'opposto svalutavano il significato d'una direttiva cosciente, della teoria, — *tichijnost'* (processo spontaneo) superiore a *soznàteVnosf* (elemento cosciente, funzione della coscienza socialista) —. Queste idee vennero esposte da E. D. Kuskova in un opuscolo programmatico intitolato *Credo* (1899).

Contro di esso, per ispirazione di Lenin, insorsero dall'esilio siberiano diciassette rivoluzionari social-democratici russi. Protestò pure il gruppo dell' «Emancipazione del lavoro». Cominciò cosi una fiera battaglia fra l'economismo e il marxismo intransigente capeggiato da Lenin e da Plechanov; organo intransigente l' «Iskrà» [La Scintilla] edito all'estero; la battaglia fini con la sconfitta dell'economismo.

In questa controversia Lenin svolse le sue idee sulla necessità d'un partito e sul carattere, struttura e scopo che deve avere. Il partito, nel pensiero di Lenin, dev'essere l'avanguardia della classe operaia, deve unificare il proletariato e dirigerlo nella lotta. Lo scopo remoto è la distruzione del capitalismo e l'istaurazione del socialismo; il fine prossimo, la distruzione dell'assolutismo. Per poter compiere la sua missione, il partito deve avere una duplice categoria di membri: *a)* una cerchia più ristretta di operai dirigenti, che siano liberi da ogni altra occupazione o si possano dedicare esclusivamente

all'opera rivoluzionaria, forniti d'un certo grado d'istruzione, abili nell'arte d'organizzare, nella lotta contro gli organi governativi e nella tattica per nascondersi alla polizia; quanto maggiore è la massa degli operai presi nella corrente del moto proletario, tanto più urgente è la necessità di tale organizzazione dirigente; *b*) una rete quanto più vasta possibile d'organizzazioni periferiche del partito, costituite dal numero maggiore possibile di membri, circondati dalla simpatia e dal sostegno degli altri operai che partecipano in tal modo al movimento proletario.

Con questo postulato del partito bene e strettamente organizzato e disciplinato, composto di rivoluzionari «professionisti», Lenin muove nella via già tradizionale dei rivoluzionari russi, in cui avevano proceduto già Neciàjev e Tkacèv.

Per condurre ad effetto la fondazione del partito nel luglio del 1903 fu convocato il II Congresso del Partito Operaio Social-democratico di Russia, a cui convennero quarantatré delegati di ventisei organizzazioni locali. Il congresso si tenne in segreto nella città belga di Bruxelles, ma, diffidati dalla polizia belga, i convenuti dovettero trasferirsi a Londra. Non tutti condividevano la concezione del partito, che Lenin aveva svolto negli ultimi anni sull' «Iskra» (donde il soprannome di *iskrovtsy* ai suoi seguaci). Alcuni, benché non apertamente «economisti», ché il movimento economista era sconfitto, erano tuttavia imbevuti ancora di quelle idee. Anzi, nemmeno fra gli stessi *iskrovtsy* regnava piena concordia su tutti i punti.

La più forte divergenza sorse nella discussione sul primo paragrafo dello statuto del partito, riguardante i membri di esso. Secondo la formula proposta da Lenin, per l'ammissione a membro del partito il candidato avrebbe dovuto accettare il programma del partito, contribuire materialmente alle necessità di esso ed essere inoltre iscritto ad una delle organizzazioni particolari che vi fanno capo. Secondo la formula invece di Martov, *iskrovets* mitigato, l'ultimo requisito era abbandonato. Questa controversia di dettaglio nascondeva una diversità nella concezione del partito. Lenin lo considerava come un esercito strettamente organizzato, i cui membri non sono essi a iscriversi, ina vengono ricevuti da qualche organizzazione del partito, e quindi sono soggetti alla sua disciplina; mentre nella concezione di Martov il partito presentava, dal punto di vista dell'organizzazione, qualche cosa di informe, i membri si iscrivono da sé, non sottostanno a una speciale disciplina di partito, ma si limitano a riconoscerne il programma e a dargli il loro contributo materiale.

Il congresso accolse con lieve maggioranza la formula di Martov, ma quando poi poco dopo alcuni membri *non-iskrovtsy* abbandonarono il congresso, la

parte di Martov rimase in minoranza e quella di Lenin in maggioranza — donde le denominazioni di *bolsheviki* (da *bol'she=* più) e *men'sheviki* (da *menshe=meno)* — col risultato che nei rimanenti punti dello statuto del partito rimasero accettate le formulazioni di Lenin e alla redazione dell' «Iskra» vennero eletti i suoi candidati.

Cosi il Congresso che entrò nella storia del partito come II Congresso del Partito Operaio Social-democratico di Russia, condusse veramente alla fondazione del partito, ma insieme anche alla divisione di esso in due frazioni: la *bolscevica* e la *menscevica*.

La storia ulteriore del partito è riempita dalle divergenze fra le due ali. La posizione dei menscevichi è caratterizzata dai seguenti punti: respingendo, contro i populisti, la «via speciale» dell'evoluzione russa, in forza della quale la Russia può passare senz'altro al socialismo evitando l'epoca del capitalismo, i menscevichi al contrario ritenevano necessaria l'evoluzione della borghesia prima della costruzione del socialismo; perciò essi non credevano possibile la rivoluzione se non come rivoluzione della borghesia; il proletariato perciò doveva allearsi non coi contadini, ma con la borghesia. Per quel che riguarda la questione agraria, essi opponevano alla formula bolscevica della «nazionalizzazione della terra» quella della «municipalizzazione» di essa. Quando dopo la rivoluzione russa del 1905 fu convocato il Parlamento (*Gosudàrstvennaja Duma),* gran parte dei menscevichi fu per la liquidazione delle organizzazioni illegali, stando per i metodi di lotta legali (*likvidàtory);* i *likvidatory,* a cui però non si uni Plechanov, nel 1912 vennero esclusi dal partito nella conferenza di Praga; l'ala bolscevica vi si costituì in partito indipendente. In occasione del conflitto europeo i menscevichi stavano per la guerra, contro la tattica di Lenin che predicava la trasformazione della guerra imperialistica ni guerra civile. Dopo la rivoluzione del '17 i menscevichi o cessarono d'esistere o passarono dalla parte di coloro che combattevano contro il bolscevismo.

Anche dopo il 1903 si può osservare una nuova tendenza revisionistica e riformistica nel seno del marxismo russo. Alcuni degli intellettuali marxisti, intendendo difendere le posizioni fonda- dentali del marxismo, ne impugnavano i fondamenti filosofici, cercando di sostituire al materialismo dialettico l'empiriocriticismo (Bogdànov…). Altri, come Lunaciàrskij, Gor'kij…, detti *bogostroiteli* [costruttori di Dio] cercavano una nuova religione.

#### 4. L'URSS

La rivoluzione d'ottobre del 1917 portò alla piena vittoria del bolscevismo, che pose fine a tutte le tendenze opposte. La storia della Russia sotto il bolscevismo è abbastanza nota. Enumeriamo soltanto i tre periodi principali.

Il primo periodo, detto del «comunismo di guerra» (dal novembre 1917 al principio del 1921), è caratterizzato dalla tendenza all'immediata e piena realizzazione dell'ideale comunista; è il tempo dell'illimitata ebbrezza della vittoria. Tutto il mondo va ricostruito *ex novo* secondo i postulati comunistici integrali. Perisca il mondo, si faccia giustizia. È al tempo stesso il periodo della guerra civile.

In conseguenza di tutto ciò la Russia è colpita da una terribile fame e carestia. L'articolo sulla *Fame* nella *Grande Enciclopedia Sovietica* per le vittime della fame del 1921-22 dà la cifra di cinque milioni[84]. Perciò Lenin si vide costretto a dar vita alla «Nuova Politica Economica» (NEP), che durò dal marzo del '2l alla fine del '25. È un ritorno, entro certi limiti, all'economia borghese, o al «capitalismo di Stato». Si mantiene la socializzazione della grande industria e del commercio con gli stati esteri; ma è ammesso il capitale privato, si tollera il piccolo commercio privato, la collettivizzazione della terra è facoltativa.

Poi dal 1926 comincia il nuovo periodo di evoluzione interna, il periodo dell'industrializzazione e dei «piani quinquennali». Lo scopo a cui tutta la vita dello Stato è diretta è l'industrializzazione completa dell'Unione Sovietica. Contemporaneamente si ritorna ai puri principi comunisti: la trasformazione della proprietà e del lavoro individuale in proprietà e lavoro collettivo; anche nella campagna viene spinta vigorosamente innanzi la collettivizzazione; comincia la lotta contro l'agricoltura individuale, contro i *kulaki*, e gli agricoltori sono costretti a entrare nell'economia collettiva *(kolchoz).* Allora nella vita russa entra il fattore della meccanizzazione: la macchina, l'industria, appare come un ideale supremo; si ha una specie di mistica della tecnica. La parola d'ordine «superare l'America» percorre il paese. Si nota anche, oltre a questa nuova direzione nella vita economica, un'intensificazione della lotta antireligiosa e della lotta contro le opposizioni interne nel partito, cioè contro la «deviazione di sinistra» (Trotskij e altri) e contro la deviazione di destra» (Buchàrin); molti degli antichi dirigenti del partito vengono eliminati e Stalin assurge a una dittatura incontestata.

In una nuova evoluzione interna, anche culturale, entrò l'URSS negli anni della recente guerra. Tutte le forze sono ora dirette alla «difesa della patria», speciale importanza è data al fattore nazionale, si ritorna alla storia e alle tradizioni nazionali, al principio della famiglia, anzi, si ammette di nuovo la religione e il regime vuol mettere in opera anche la Chiesa per aumentare la forza di resistenza del popolo.

---

[84] *Bol'shaja Sovetskaja Entsiklopedija* [Grande Enciclopedia Sovietica], vol. 17, col. 463. D'ora in poi questa Enciclopedia verrà citata con la sigla GES.

Queste brevissime nozioni sulla vita esterna del marxismo in Russia saranno molto utili a penetrarne e comprenderne l'evoluzione interna ed ideologica, perché, secondo i principi del marxismo, c'è un intimo nesso tra teoria e pratica.

## CAPITOLO IV. LE TENDENZE FILOSOFICHE DEL MARXISMO RUSSO PRIMA DELLA RIVOLUZIONE

### 1. LA LOTTA FILOSOFICA DEL MARXISMO CONTRO IL POPULISMO

Tre punti specialmente vengono impugnati dai marxisti nella filosofia della storia populista: *a)* il metodo «soggettivo» nella storia e nella sociologia; *b*) il concetto della parte spettante all'individuo nella storia; c) il concetto della peculiare via storica della Russia.

Fiera era la controversia fra marxisti e populisti circa il «metodo soggettivo» di questi nella sociologia e nella storia: i fatti si possono considerare secondo un doppio criterio, teoretico e pratico. Nel primo caso, l'uomo considera i fatti solo come sono, non li disapprova né li loda, ma solo li constata. Nel secondo li considera accostandosi a loro con un certo ideale, esamina se coincidano o non con esso, se possano servire o non da mezzo per raggiungerlo. Per il seguace del metodo soggettivo, nel costruire la sociologia ha la maggiore importanza il momento soggettivo, l' «ideale», il *desideratimi,* il dovuto. Fra le scienze naturali e la scienza della società c'è questa differenza: che l'ultima considera il suo oggetto non solo dal punto di vista dell' «essere», del a rea- k»? ma anche ed anzitutto da quello del «dovere» *(Sollen),* dell' «ideale». La sociologia non solo deve intendere in modo teoretico i fatti, ma anche realizzare qualche ideale. La «verità pura» (*pràvda-istina*) secondo P. L. Lavròv (1823-1900) è inseparabile dalla «verità-giustizia» (*pràvda-spravedlivost*').

Ma anche nella storia, secondo lui, va necessariamente applicato il metodo soggettivo. Secondo il grado della propria evoluzione morale si abbraccia anche un ideale morale e tutti i fatti storici vengono distribuiti poi secondo questo criterio, secondo che quei fatti aiutano od ostacolano la realizzazione di quell'ideale. La storia in tal modo appare come la guerra del principio benefico contro il principio malefico, noi vediamo cioè nella storia inevitabilmente un progresso.

Lavrov è qui un caratteristico positivista *russo*: non si accontenta dell'osservazione fredda, meramente oggettiva; ma è invasò dal desiderio di trasformare il mondo in cui vive con le armi che la scienza gli presta.

Similmente anche N. K. Mikhajlovskij (1842-1904) rivendicava il metodo soggettivo nella storia. La storia non è, come pretendono i marxisti, un processo meramente oggettivo, in cui per ineluttabile necessità un'epoca conduca à un'altra. Il processo storico secondo Mikhajlovskij è un processo teleologico in cui i singoli individui e i gruppi d'individui agiscono per scopi da loro prestabiliti.

Quanto alla parte spettante all'individuo nella storia, i populisti erano persuasi che la storia è determinata da persone singolari, da quegli «eroi» eminenti che Lavrov chiamò «uomini criticamente pensanti». Il popolo, la massa, la classe, la plebe (*tolpà*, la folla: come con disprezzo la chiamavano i populisti), non è se non l'elemento materiale, non essendo capace d'azioni coscienti; essa aspetta la liberazione dagli «eroi» e non può che seguirli ciecamente. Come si vede, questa concezione è diametralmente opposta alla dottrina marxista della lotta delle classi e della parte spettante al proletariato nel processo storico.

Secondo Lavrov, il fine della storia è il progresso, e il fine del progresso sta nella piena e assoluta evoluzione dell'individuo. Siccome poi l'individuo può pienamente evolversi soltanto in una società bene istituita, il fine del progresso sta anche nello stabilimento della *Pravda* (il retto, come verità e come giustizia) nella vita sociale. La società deve essere la cooperazione di tutti al fine della progressiva evoluzione di tutti. E il fine del socialismo il Lavrov lo vede precisamente nella trasformazione della società in tale cooperazione di tutti all'universale evoluzione. Il socialismo di Lavrov non ha quindi in modo alcuno carattere anti-individualistico.

Il progresso poi si ottiene solo per mezzo della «critica» per cui proponiamo i fini da raggiungere e scegliamo i mezzi che vi conducono. Perciò gli uomini «criticamente pensanti» hanno nel sistema sociologico la parte più importante; la minoranza degli intellettuali ha grandi doveri verso le masse incolte: «Ogni minoranza civile che si rifiutasse di svolgere un'attività incivilitrice nel senso più ampio della parola, porta la responsabilità di tutte le sofferenze dei contemporanei che essa potrebbe eliminare, se non si limitasse alla parte di rappresentante e conservatrice della civiltà ma prendesse su di sé anche quella di motrice di essa»[85].

Quanto poi alla peculiare via d'evoluzione della Russia, i populisti non credevano possibile l'evoluzione del capitalismo nel loro paese, e perciò nemmeno l'origine del proletariato. Perciò concepivano il loro socialismo, come un socialismo agrario, contenuto già in germe nella *ohslicina* russa. Invocavano perciò la rivoluzione e l'instaurazione del socialismo per via dell'insurrezione contadina, diversamente dai marxisti che consideravano il proletariato industriale come l' «avanguardia» della rivoluzione destinata a tirarsi dietro la classe agricola. Alla distruzione dell'assolutismo miravano conformemente alla loro concezione della parte spettante nella storia all'individuo — per via di atti terroristici di singoli «eroi». Da tale mentalità nacque la *Naròdnaja Voi ja.*

---

[85] P. L. Lavrov, *Istoriceskija pis'ma* [Lettere storiche], Pietroburgo, 1905, P. 59.

Il marxismo nella vita pubblica russa entra dopo il '90, e già dal 1893-94 si diffonde a gran passi. Esercitarono la massima influenza sull'opinione pubblica specialmente due libri che in nome del marxismo colpirono fortemente il populismo: *Osservazioni critiche sulla questione dello sviluppo economico della Russia* di Pietro Struve[86] e quello *Sulla questione dello sviluppo della concezione monistica della storia* di Bel'tov (pseudonimo di Plechanov[87]). Anche Lenin — come vedremo poi nel capo seguente — prendeva parte alla campagna — benché in modo alquanto diverso — contro il populismo. La critica marxista che dava allora il tono era tuttavia quella di Struve e Plechanov.

Ai populisti e alla loro concezione della filosofia della storia, i marxisti in polemica opposero il materialismo storico ortodosso secondo Marx. Si rimproverava anzitutto ai populisti di seguire un socialismo non scientifico; di non conoscere le leggi scientifiche dell'evoluzione economica e politica della società. Invece essi, i marxisti, propugnavano una conseguente dottrina monistica della storia: i fenomeni economici sono l'ultimo ed unico fondamento d'ogni evoluzione sociale e politica. Le organizzazioni politiche, il diritto, la filosofia, ecc., non sono che sovrastrutture sul fondamento economico; mutando il fondamento, mutano necessariamente anche le sovrastrutture. Di fronte alla necessità dell'evoluzione storica la coscienza dell'individuo rappresenta una quantità trascurabile. La sociologia marxista «ignora semplicemente la personalità come una quantità sociologicamente trascurabile»[88].

L'accennato monismo veniva inteso nel senso d'un nesso causale fra i fenomeni economici e le soprastrutture. Il soggetto reale dell'evoluzione economica è la classe; la lotta perpetua tra le classi è il motore di tale evoluzione.

Come si vede, questi marxisti intransigenti, «ortodossi», interpretavano in un senso assai rigido la concezione materialistica marxista della storia, deducendo ogni cosa dall'evoluzione economica. Rigida concezione materialistica che, come vedemmo, gli stessi Marx ed Engels, almeno in un secondo tempo, ritennero in misura molto più mitigata e che nella dottrina bolscevica odierna è criticata come «materialismo economico». Gli odierni teorici del materialismo storico sovietico lo respingono perché nel fattore economico essa vede l'*unica* forza determinante dell'evoluzione sociale, e all'ideologia e alle soprastrutture non lascia alcuna parte da rappresentare, come se si trattasse di semplici «riflessi». Lo respingono per il fatalismo a cui conduce, fatto

[86] Kriticeskie zametki po voprosu ob ekonomieeskom razvitii Rossii, 1894.

[87] K voprosu o razvitii monisticeskago vzgljada na istoriju, 1895

[88] P. Struve, *Kriticeskija zametki po voprosu ob ekonomieeskom razvitii Rossii*, cit. da Ivanov-Razumnik, *Istorija russkoj obshcestvennoj mysli* [Storia del pensiero sociale russo] И, Pietroburgo, 1911, p. 357.

d'attesa passiva finché agisca l'economia; e per cui all'azione rivoluzionaria non rimane più posto.

Da tale loro rigida posizione i marxisti ortodossi si scagliavano contro «il metodo soggettivo» in sociologia, specialmente quale veniva allora propugnato da Mikhajlovskij che era sceso in campo un ventennio dopo Lavrov. A quel «soggettivismo» essi opponevano un estremo «oggettivismo»: l'evoluzione storica procede con ineluttabile necessità. La parte dell'individuo veniva da loro ridotta quasi a nulla. Perciò è cosa senza senso l'applicare al processo storico la categoria di «giustizia», proporre un qualche ideale e giudicare i fatti storici secondo la loro aderenza all'ideale stesso. Essi eliminavano radicalmente la categoria del «dovere» e le sostituivano quella dell' «: essere», all'etica sostituivano la logica. Cadevano cosi la dottrina della morale e del diritto. «Per noi, una cosa sola è importante: che il processo sociale è necessario; se esso sia giusto o no, la domanda è assurda; nessuno certo si occupa della questione se sia giusto il fulmine che ha ucciso l'uomo».[89]

La sociologia veniva cosi posta sullo stesso piano di qualunque altra scienza naturale; non le si poteva più assegnare quel compito di trasformare il mondo che aveva ancora nella concezione di Lavrov, ma doveva accontentarsi di descrivere le leggi dell'evoluzione. Della sintesi verità-giustizia *(pravda-istina* e *pravda-spra-vedlivost')* di Lavrov non rimaneva che la sola *pravda-istina*, la verità.

Ciò raggiunge in molti il grado non solo d'un semplice determinismo, ma d'un vero e proprio fatalismo[90]. Come nota Ivanov-Razumnik[91], in molti marxisti intransigenti di quel tempo era sviluppato al più alto grado quel che

---

[89] Cit. senza indicazione di fonte da Ivanov-Razumnik, op. *cit.,* p. 374.

[90] È vero, che Plechanov cerca di rifiutare questa accusa di fatalismo: «Il materialismo dialettico non solo non cerca, come asseriscono gli avversari, di convincere l'uomo dell'assurdità di una insurrezione contro la necessità economica, ma anzi, esso per la prima volta indica come sbrigarsela con essa. Cosi s'evita il necessario carattere fatalistico, proprio del materialismo metafisico» *(K voprosu o razvitii monisticeskago vzgljada na istoriju* [Sulla questione dello sviluppo della concezione monistica della storia] ed. 4ª, Pietroburgo, 1906, p. 200). Ma come Plechanov vuol evitare il fatalismo? Secondo lui gli antenati c< somiglianti all'uomo» come tutti gli altri animali si trovavano in piena soggezione alla natura. Ma la necessità fisica dell'evoluzione li condusse ad emanciparsi dalla natura. L'antenato dell'uomo diventò animale «faciente strumenti», per mezzo dei quali assoggettò la natura. Era l'alba della coscienza e quindi della libertà. Col progredire dell'evoluzione dei mezzi di produzione cresce il dominio dell'uomo sulla natura, ma nella stessa misura cresce anche una nuova specie di servitù delFuomo. Nella progressiva evoluzione dei mezzi di produzione si complicano le relazioni mutue degli uomini nel processo sociale della produzione. L'uomo perde il controllo dell'andamento di questo processo (anarchia della produzione capitalistica), il produttore diventa schiavo del prodotto. Ma di nuovo, i rapporti di produzione e le relazioni sociali in virtù della logica propria della loro evoluzione conducono l'uomo a conoscere la causa del suo asservimento alla necessità economica, causa che sta nell'anarchia della produzione. L'uomo organizza la produzione e l'assoggetta alla sua volontà. «Allora finisce il regno della necessità, ed ascende al trono la libertà, che essa pure appare come una necessità. Il prologo della storia umana è compiuto e incomincia la storia» (op. *cit.,* p. 199-200). Similmente nella sua opera del 1898 *Della funzione della personalità nella storia,* Mosca, 1946) Plechanov non vede altro nella libertà che «necessità penetrata nella coscienza» (p. 8) e nell'attività libera una «espressione *cosciente* e *libera* della necessità» (p. 14) e cerca di dimostrare, citando fra gli altri l'esempio dell'IsIam, che la convinzione dell'ineluttabilità dello svolgersi della storia non distrugge affatto lo slancio nell'attività pratica. Ma questa spiegazione della libertà umana, invece di snervare l'accusa di fatalismo mossa contro quei primi marxisti russi ne è anzi una nuova conferma.

[91] Op. cit., p. 356.

Nietzsche chiamò *amor fati;* non solo s'assoggettavano alla necessità del processo, ma aspiravano ad amarla, venivano rapiti dal suo amore. Per loro la «necessità» Rivenne un feticcio, come per la generazione precedente, i nichilisti del 1860-70, la categoria dell' «utilità». Come i nichilisti avevano negato l'etica soggettivamente, cosi i marxisti la negavano ora oggettivamente. I primi escludevano la questione della moralità d'un*'azione* qualsiasi purché utile; i secondi non ammettevano la questione della giustizia d'un *processo* purché necessario.

Questa concezione determinava la loro posizione nella questione della speciale via di sviluppo della storia russa. Contro i populisti, i marxisti ortodossi negavano assolutamente che la Russia avesse un'evoluzione diversa dall'Occidente, che il socialismo in Russia potesse risultare immediatamente dall'organizzazione collettivistica rurale, *obshcina,* ma ritenevano necessario anche per la Russia percorrere l'evoluzione capitalistica.

E qui giova notare che i marxisti intransigenti di questo tipo si mettevano in contrasto con l'esplicito parere dato da Marx in tale questione. Nel febbraio del 1881, Vera Zasulic, rivoluzionaria populista divenuta poi marxista, aveva scritto direttamente a Marx una lettera, scongiurandolo di proferire il suo giudizio su una questione cosi aspramente dibattuta tra i rivoluzionari russi, questione che aveva anche grandissime conseguenze per la loro vita personale. Perché «non vi sono che due possibilità: o il comune rurale, liberato dalle requisizioni smisurate del fisco, dai pagamenti ai proprietari e dall'arbitrio della polizia, è capace di svilupparsi verso il socialismo, cioè capace d'organizzare la sua produzione e la distribuzione dei suoi prodotti su basi collettivistiche; e in questo caso il socialista rivoluzionario è obbligato a consacrare tutte le sue forze alla liberazione del comune e al suo sviluppo. Oppure, al contrario, il comune è destinato a scomparire, e allora ai socialisti non resta altro che occuparsi di calcoli più o meno insufficientemente fondati, in quanti decenni cioè la terra del contadino russo passerà nelle mani della borghesia, in quanti secoli forse il capitalismo raggiungerà in Russia lo stesso sviluppo che nell'Europa occidentale. Allora essi debbono fare la loro propaganda soltanto tra gli operai delle città, le quali in continuazione vengono inondate dalla massa di contadini, che, nel processo di decomposizione del comune, vengono gettati sulle strade delle grandi città, e cercano guadagno».[92]

La lettera rivela un forte pessimismo verso le speranze dei rivoluzionari russi nel caso che il comune rurale non possa ritenersi capace di condurre immediatamente al socialismo senza l'intermezzo dello sviluppo capitalistico

[92] Citata da Stahlin, *op. cit.,* IV-1, pp. 388-389.

della Russia. E siccome coloro che consideravano il comune rurale come una forma arcaica, condannata a morte dalla storia e dal socialismo scientifico, ricorrevano sempre all'autorità di Marx, la Zasulic lo scongiura di pronunciarsi nella questione.

Marx l'8 marzo 1881 le rispose in questo senso. La «necessità storica» di cui egli tratta nel *Capitale*, non vale se non per l'Europa occidentale, poiché ivi soltanto una forma di proprietà passa in un'altra, la proprietà fondata sul lavoro personale nella proprietà capitalistica fondata sullo «sfruttamento» degli altri, Nelle condizioni proprie della Russia si tratterebbe invece della trasformazione della proprietà comune in proprietà privata. Studi personali fatti su fonti di prima mano lo hanno condotto alla convinzione che il comune rurale russo può dare la base per il rinnovamento sociale della Russia, purché venga liberato dalle restrizioni che lo inceppano da ogni parte.

Nello stesso senso, ma più vagamente ancora, si espresse Marx l'anno seguente nella prefazione alla versione russa del *Manifesto dei Comunisti* curata da V. Zasulic: «Se la rivoluzione russa diventa il segnale per una rivoluzione operaia in Occidente, cosi che l'una completi l'altra, l'odierna proprietà comune rurale russa può servire da punto di partenza a un'evoluzione comunista»[93].

Ma questo non impedì ai marxisti intransigenti russi di mantenersi fedeli alla legge della fase capitalistica anche della Russia prima del passaggio al socialismo. Plechanov per esempio, in una lettera del 1877 in cui Marx si esprimeva nello stesso senso, vedeva, con una punta d'ironia, una «lettera consolatoria». Già nell'83, pubblicando il suo libro *II socialismo e la lotta politica*, Plechanov notava come un fatto che la Russia fosse ormai entrata nella via dell'evoluzione capitalistica.[94]

I marxisti russi si mostravano dunque in questo caso «più cattolici del Papa». Nonostante l'espressa dottrina del maestro, continuavano a difendere la necessità dell'evoluzione capitalistica e della formazione del proletariato industriale in Russia prima che il paese potesse passare al socialismo.

Questo loro determinismo fatalistico li condusse a portare all'estremo una teoria di Marx, la cosiddetta *Zusammenbruchs und Verelendungstheorie* [teoria della catastrofe e dell'immiserimento][95]. Perisca per l'oppressione dei

---

[93] Marx-Engels, Opere, XV, p. 601; Giusti, *op. cit.*, 176; Stahlin, *loc. cit.*.

[94] Cfr. Stahlin, *op. cit.,* p. 391.

[95] Se nella concezione materialistica della storia e nella dottrina del plusvalore vediamo le due dottrine fondamentali del socialismo scientifico di Marx, da questo duplice fondamento devono dirsi derivate tutte le altre dottrine essenziali: la teoria della concentrazione del capitale, la teoria della socializzazione, la teoria delle crisi e della catastrofe finale e la teoria dell'immiserimento. Secondo queste ultime il sempre crescente impiego delle macchine priva gli uomini del lavoro, provoca una continua pressione sui salari e conduce al crescente impoverimento del proletario; in conseguenza l'evoluzione del sistema capitalistico a causa della sovra-produzione e del sotto-consumo per deficiente potere d'acquisto conduce neces-

proprietari il comune rurale, cadano le masse agricole nella miseria in modo da venir costrette ad affluire alle città e darvi origine al proletariato, si centralizzi il capitale in mano di pochi, gettino le crisi economiche decine e centinaia di migliaia d'operai sul lastrico senza sostentamento: è proprio quel che ci vuole per condurre a un più rapido collasso del capitalismo e all'istaurazione del socialismo in un lontano futuro! L'ordine capitalistico deve crollare per l'interna contraddizione, e perciò non c'è nemmeno bisogno di lottare contro di esso, anzi conviene dare una mano alla sua più rapida evoluzione, in quanto sia possibile in genere una tale cooperazione al processo che naturalmente e necessariamente procede. Tale era la conclusione, contraddittoria alle premesse, cui giungevano gli ottimisti estremisti fra i marxisti ortodossi.

Cosi i marxisti intransigenti vennero portati al principio «quanto peggio, tanto meglio» *(Cem chuzhe, tem lucshe*). Cadano nella miseria i piccoli e deboli agricoltori, i ricchi aumentino an. cora le loro ricchezze, perché ciò è anzitutto necessario e poi anche confortante, in quanto cosi verrà aperta la via alla futura felicità della società, «*Pereat* la personalità reale, *fiat* la necessità [del processo storico] e *floreat* l'uomo astratto»; cosi formulava Ivanov-Razumnik[96] la posizione di tali marxisti. Quanto peggio stanno ora le persone reali, tanto meglio si troverà in futuro la società.

Tale principio i marxisti ortodossi russi lo applicavano in varie questioni: quanto più vengono ora oppressi gli uomini nei loro diritti personali, tanto meglio e tanto più forte si manifesterà poi la contro-azione. Nella formulazione di questa legge, c'è invero un nocciolo di verità, in quanto essa non è che la legge di Newton e di Le Chatelier trasportata nel campo sociologico; ma quei marxisti stabilivano questa legge non solo come una legge obiettiva sociologica, bensì anche come norma soggettiva d'azione personale. E in ciò stava il loro errore. Perché, come ben nota Ivanov-Razumnik[97], una causa determinata deve produrre sempre lo stesso effetto, ma non viceversa che lo stesso effetto deve sempre procedere dalla stessa causa. Nel caso nostro i marxisti dovrebbero dimostrare che il «meglio» si può avere soltanto premettendo un «peggio».

Prendendo dunque questa legge oggettiva anche per norma soggettiva d'azione, i marxisti giunsero a un anti-individualismo estremo, molto tipico, del resto, del marxismo. Alla felicità ipotetica delle generazioni future si sacrifi-

---

sariamente a delle crisi e in fine alla catastrofe del sistema capitalistico (cfr. G. Gundlach, *Sguardi cattolici su questioni marxiste*, Roma, 1945, pp. 13 ss.).

[96] Op., cit., II, p. 364.

[97] Op., cit., II, pp. 365-366.

cano gli uomini reali dei tempi presenti; il presente per loro è un mezzo, il fine è il futuro.

Si sogna quello che Dostojevskij chiama il «palazzo di cristallo». Essi, Per usare un'altra espressione di Dostojevskij, all'amore del prossimo sostituivano «l'amore del lontano»[98].

Questo anti-individualismo estremistico ci spiega anche il terzo punto controverso tra i populisti e i marxisti, determinato dalla posizione dei marxisti nella questione della parte spettante all'individuo nella storia. Il progresso nella storia avviene per la lotta di classe, non per opera d'un individuo singolare. Non le idee determinano l'evoluzione storica, ma le condizioni economiche determinano le idee. Le persone eminenti nella storia vengono ridotte a zero, se le loro idee e aspirazioni non corrispondono all'evoluzione economica degli uomini, alle esigenze della classe progressiva; al contrario gli uomini riescono veramente personalità eminenti, se le loro idee e aspirazioni esprimono esattamente le esigenze della evoluzione economica della società.

Contro l'asserzione dei populisti a questo proposito, che la massa è *tolpa* (folla o massa informe) e che solo gli eroi fanno la storia e trasformano la massa in popolo, i marxisti opponevano che non gli eroi fanno la storia, ma la storia fa gli eroi, e inoltre, che non gli eroi creano il popolo ma il popolo crea gli eroi, e il popolo stesso spinge la storia al progresso. Agli eroi si possono riconoscere parti importanti solo in quanto essi comprendano esattamente le condizioni dell'evoluzione della società; se no, e se vadano contro le esigenze storiche della società, diventano ridicoli e inutili *neudacniki* (sfortunati, senza successo). Tali *neudacniki* erano per i marxisti i populisti.

Del resto l'accusa rivolta dai marxisti ai populisti, che essi non riconoscevano la parte del popolo nell'evoluzione storica e che attribuivano ogni progresso all'azione dell'individuo, non è giustificata. Il compito che p. es. Lavrov assegna agli «uomini criticamente pensanti», da cui esige che portino ai contadini la cultura senza la quale questi saranno incapaci di servirsi dei loro diritti, non gli impedisce infatti di richiedere che la trasformazione sociale avvenga non solo per il popolo ma anche per mezzo del popolo; non sarebbe che una nuova tirannia se i rivoluzionari russi, ottenuta la vittoria sull'autocrazia, volessero beatificare il popolo con un nuovo ordine imposto per via legislativa. Ben prevedeva egli l'evoluzione che di fatto doveva prender la Russia in seguito! Similmente Lavrov ritiene impossibile evocare artificial-

---

[98] È interessante notare che anche Nietzsche, nel suo *Also sprach Zarathustra* disegna questo «amore del lontano»: «Più in alto dell'amore del prossimo sta l'amore del più lontano e del futuro... Fratelli miei, l'amore del prossimo non lo consiglio, vi consiglio l'amore del più lontano» (*Nietzsches Werke*, Leipzig, VII, PP. 88-90).

mente la rivoluzione; poiché essa non è mai il prodotto d'una volontà d'individui o di ristretti gruppi, ma è il frutto della somma d'intricati processi storici.

Conformemente a tal dottrina di Lavrov, l'organizzazione *Zemlja i voi ja* in principio s'era proposta come programma d'azione: «La liberazione del popolo dev'esser opera del popolo», in cui si ha la parafrasi dello statuto dell'Internazionale marxista: «La liberazione della classe operaia dev'esser opera della stessa classe operaia».[99]

Questa lotta del marxismo ortodosso contro il populismo riempie tutto l'ultimo decennio del secolo scorso. Giova qui riportare una sentenza di Struve che opportunamente paragona questo antagonismo tra populismo e marxismo a quello che precedentemente divideva gli slavofili dagli occidentalisti. La fede nell'assoluta originalità dell'evoluzione russa costituisce secondo lui il nesso storico che unisce gli slavofili e i populisti. D'altra parte la lotta dei marxisti contro questa concezione appare cosi una semplice continuazione di quella degli occidentalisti contro gli slavofili. E invero una mentalità occidentalistica era la nota caratteristica del protagonista di questa battaglia, il Plechanov. Egli, molto più di Lenin, è un occidentalista, un razionalista, di mentalità illuministica.

E siccome a suo tempo la lotta tra slavofili e occidentalisti fu periodo fertile per l'evoluzione della filosofia in Russia, cosi il marxismo, entrando nella vita pubblica e filosofica di Russia, ha questo merito di aver risvegliato a sua volta nella società russa l'interesse per le questioni teoretiche e filosofiche, che scosse cosi la società da quel letargo che caratterizza gli anni 1880-90, l'epoca del «borghesismo» (*meshcanstvo*) e delle cosiddette «opere piccole».

Ma quest'effetto riuscì fatale allo stesso marxismo, poiché l'intensificarsi dello studio filosofico presto mostrò l'insufficienza del fondamento filosofico del marxismo e condusse rapidamente alla decomposizione di esso.

Parlando di decomposizione del marxismo, conviene veramente fare una distinzione. Bisogna distinguere tra il marxismo come dottrina sociale-filosofica e il marxismo come azione e prassi socialdemocratica, come movimento operaio. L'accennata decomposizione toccava il marxismo come dottrina sociale-filosofica, in cui c'era molto di morto, di dottrinario, che progrediva secondo la linea della minima resistenza. Il che non vale invece del marxismo come moto operaio, come social-democrazia russa. Questa ve-

[99] Cfr. Stahlin, *op. cit.,* p. 379; sul Lavrov *ibid*. p. 210.

ramente dimostrava grande forza e vitalità. In essa tuttavia, nota N. Berdjajev[100]. in modo fatale si spense ogni vita intellettuale ed ogni critica.

#### 2. Il criticismo nel marxismo russo

Abbiamo accennato come il marxismo riaccendesse nella società russa un movimento filosofico. Ma qui ci troviamo di fronte a un enigma. Il libro di Plechanov *Sulla questione dello sviluppo della concezione monistica della storia*, che insieme con quello di Struve aveva maggiormente contribuito a ciò, è opera di scarso valore filosofico. Esso invero non. è, come nota Ivanov-Razumnik[101]. una parafrasi dell'*Anti-Dühring* di Engels con particolare riflesso all'indagine storica sulla genesi del «socialismo scientifico». Il «sistema» poi dello stesso Engels già da tempo fu giudicato dalla critica filosofica tedesca, che non gli attribuì alcun valore filosofico[102]. Come dunque si spiega questo fatto abbastanza strano che una simile filosofia abbia potuto determinare, fin dal suo primo apparire, il rinnovamento e la rinascita della filosofia in Russia?

La spiegazione la troviamo nel carattere della filosofia propugnata in quel libro: la filosofia di Engels (e del marxismo russo dietro a lui) era il materialismo dialettico. Il primo fattore, il materialismo, ci spiega la diffusione della filosofia marxista in Russia: dove già da tre decenni dominavano nella società un materialismo e un ingenuo realismo. E questa nuova dottrina che spiegava tutta la vita del mondo partendo da un unico principio, era un tipico monismo metodologico su fondamento materialistico. Ecco la ragione della larga diffusione.

Il secondo elemento è il carattere dialettico di tale materialismo. Con ciò, infatti, questa nuova dottrina portava qualche cosa di nuovo rispetto al materialismo volgare e al vecchio meccanicismo. Il suo carattere dialettico imponeva la necessità di sviluppare il materialismo anche in profondità. Gli studiosi venivano spinti a risalire da uno Hegel «capovolto» da Marx e da Engels a uno Hegel genuino, e quindi ulteriormente a Schelling, a Fichte e fino alla fonte di tutta la filosofia nuova: a Kant. Cosi la nuova scuola filosofica, dopo uno sviluppo in estensione, veniva costretta anche a spingersi in profondità.

Sorge dunque nel seno del marxismo russo uno scisma tra marxisti ortodossi e marxisti di tendenza critica; fra questi ultimi i principali sono: N. Berdjajev, S. Bulgakov e lo stesso P. Struve, il cui libro *Osservazioni critiche sulla questione dello sviluppo economico della Russia* aveva avuto tanta importanza

---

[100] *K istorii i psichologii russkago marksizma* [Contributo alla storia e psicologia del marxismo russo], in: N. Berdjaev, *Sub specie aetemitatis*, Pietroburgo, 1907, p. 383.
[101] *Op., cit,.* II, pp. 449-450.
[102] Cosi I'Ivanov-Razumnik (*op.* cit., II, p. 450); un altro apprezzamento dell'opera filosofica di Engels da Gustav Mayer.

nel diffondere il marxismo in Russia. Essi riconobbero la debolezza del fondamento filosofico del marxismo, e perciò appunto tornavano a Kant, o meglio finirono coll'adottare quel neokantismo che allora dominava campo filosofico in Germania. Maestri loro divennero uomini come Igmé Lange, Schuppe, Riehl, Cohen, Windelband, Rickert, Stammler.[103]

Specialmente nel '96 e negli anni seguenti cominciò la guerra fra le due tendenze. I marxisti ortodossi difendevano strenuamente i «fondamenti inconcussi» del materialismo dialettico e accusavano gli avversari di «borghesismo». Organi loro erano i periodici marxisti «Novo je Slovo» (1897) e «Nacialo» (1898). Essi caratterizzavano la filosofia neokantiana coll'attributo di «coscienza della classe borghese moribonda». Tuttavia nel loro periodico «Zhizn'» (1899-1901) essi già riconoscono la tendenza critica come un avversario solido e pericoloso. Contro quest'avversario combattevano specialmente Plechanov in una serie di articoli degli anni 1898- 1902, diretti contro Bernstein, Konrad Schmidt e Struve e raccolti poi da lui nella miscellanea *Critica dei nostri critici*[104] e in una serie di articoli contro Struve, pubblicati nel periodico «Zarjà» (L'aurora) (1901-2), e L. Aksel'rod (Ortodoks) in una serie d'articoli raccolti poi nel volume *Saggi filosofici*[105].

La principale differenza fra questa tendenza critica da una parte e il marxismo ortodosso e anche il populismo dall'altra, era il criticismo filosofico che sta alla base di tale tendenza e poggia sulla teoria della conoscenza e sulla logica. Invece, il marxismo ortodosso come il populismo pure silo avversario, erano nella loro intima essenza dottrine positivistiche. Però lo stesso marxismo ortodosso nella sua lotta contro la tendenza critica tenta di portare Maggiore attenzione sul problema gnoseologico, come vedremo a Proposito della teoria dei «geroglifici» di Plechanov e della filosofia di Lenin, il quale insisterà soprattutto nel ricordare che la dialettica è anche teoria della conoscenza. Ma altri marxisti in lotta contro la tendenza critica si sforzarono d'unire il marxismo coll'empiriocriticismo di Mach e di Avenarius, tentativo di cui parleremo più oltre trattando di Bogdanov.

Se passiamo ora alla considerazione di alcune dottrine speciali intorno a cui c'era pur dissenso fra le due scuole, vediamo un primo punto controverso nel materialismo economico, secondo il quale l'unico ed ultimo fondamento d'ogni evoluzione sia sociale che culturale, va cercato nell'evoluzione economica. Contro questo principio la tendenza critica sottolineava che il progresso economico e sociale non è identico; l'economia non è se non un gruppo di fenomeni sociali. Essa riconosceva bensì che il fattore economico è fat-

[103] Cfr. Masaryk, *La Russia e l'Europa,* II, Roma, 1925, pp. 326-327.
[104] Kritika nashich kritikov, Pietroburgo, 1906.
[105] Filosofskie ocerki, Pietroburgo, 1906.

tore di grande importanza nell'evoluzione sociale, e perciò del materialismo storico ammetteva il principio della base e delle sovrastrutture in un senso ipotetico; lo ammetteva però come principio metodologico, non come principio esplicativo della realtà.[106]

Conseguentemente, i criticisti rigettavano la dottrina marxista delle «sovrastrutture» nel senso che il diritto, la filosofia, ecc. dipendono in modo causale dai fattori economici. Essi ammettevano si che fra l'economia e il diritto vigono strette relazioni, una mutua corrispondenza come tra forma e materia; ma negavano il primato dell'economia, e la dipendenza causale del diritto, ecc., da essa[107].

Come difetto principale della dottrina delle «sovrastrutture» indicavano anche la confusione dell'astratto col concreto. Giudicavano i concetti di «sovrastruttura politico-sociale» o di «fattore economico» mere astrazioni che il marxismo ortodosso non voleva decomporre negli elementi concreti che le componevano: «La sfera materiale dei fenomeni sociali è soltanto un'astrazione e un concetto collettivo di tutti i singoli fenomeni che stanno in mutui rapporti causali, i quali fenomeni, come tra loro cosi anche al di fuori, possono influire soltanto isolatamente e separatamente»[108].

Essi pretendevano che il «fattore economico» dovesse prima venir sottoposto a un processo di concretizzazione, o, come essi dicevano di «disastrazione» (*razotvlecenija;* il termine è di Mikhajlovskij); allora sarebbe apparso che il suo famoso primato non è se non molto ipotetico.

Ancor più violentemente insorse Struve contro la teoria della «sovrastruttura» nella sua applicazione alla filosofia, là dove p. es. il marxismo ortodosso nel neokantismo e nelle teorie affini della filosofia contemporanea vedeva la coscienza della borghesia morente: «Per me, tra il concetto di "classe" e il concetto di "attività creatrice filosofica" corre una distanza talmente grande, e tuttavia non vuota, ma riempita del più diverso contenuto, che io sono tutt'altro che in grado di figurarmi l'un concetto come soggetto e l'altro come predicato d'un giudizio tale da poter pretendere ad avere un qualsiasi significato. E qualora… mi spuntasse in testa la domanda quale classe sia colpevole della metafisica di Spinoza o di Fichte, io — lo confesserò senz'ombra

---

[106] In ciò viene a contatto con alcuni sociologi occidentali, p. es. con Max Weber, P. W. Schmidt e W. Koppers, che ammettono la concezione materialistica della storia come principio euristico (cfr. Hubatka, *Die materialistische Geschichtsauffassung,* p. 56).

[107] Merita di essere notato che Hubatka, muovendo da una posizione scolastica, concede più importanza al fattore economico che non quei marxisti criticisti russi, considerandolo come vera e propria *concausa,* ma non come unica causa dell'evoluzione storica, come pretendono i marxisti ortodossi (cfr. *op. cit* pp. 87 ss.).

[108] Cfr. Kistjakovskij, *Kategorii neobchodimosti i spravedlivosti pri izsledo- vanii sotsiaVnych javlenij* [Le categorie della necessità e della giustizia nell'investigazione dei fenomeni sociali], «Zhizn'», 1900, nn. 5 e 6; cit. da Ivanov-Razumnik, *op. cit.,* p. 380.

di vergogna — rimarrei semplicemente interdetto di fronte a simile domanda»[109].

Ancora un'altra tesi del marxismo ortodosso veniva fieramente impugnata da quelli della tendenza critica: la tesi dell'identità della categoria dell' «essere» con quella del «dovere» (*sushcago i dolzhnago*), dell'eliminazione della categoria «giustizia» dalla sociologia e della sua sostituzione con la categoria «necessità» Essi affermavano che il sociologo non è solo uno specialista nella sua scienza, ma insieme anche un uomo, anzi questo secondo è molto più importante del primo: «La necessità d'un fenomeno sociale non esclude in alcun modo che si possa darne un giudizio dal punto di vista della giustizia».[110]

Insieme con questo eliminavano anche il famoso principio del «quanto peggio tanto meglio». Struve nel 1897 insorse contro il fatalismo del marxismo ortodosso nel suo articolo *Libertà e necessità storica*[111], mostrando che un ideale assolutamente necessario, fatalistico, è una *contradictio in adiecto*. Da ciò gli autori di questa tendenza giunsero al riconoscimento della possibilità d'una influenza da parte dell'individuo sul processo storico, e ammisero la possibilità di influire secondo un preconcetto programma sul processo della produzione e della distribuzione. Da ogni parte veniva impugnato l'anti individualismo e all'individuo veniva assegnata una parte sempre più importante.

Nella sua ulteriore evoluzione la tendenza critica procedeva per una doppia via: per la via scientifica, realistica, e per la via religiosa, idealistica. Qui di nuovo emerge la contraddizione che, come nota Berdjajev[112], già è latente nel duplice aspetto del marxismo classico, aspetto scientifico-realistico e religioso-utopistico. Perché il socialismo classico da una parte era un sistema scientifico, in quanto cercava di stabilire le leggi scientifiche dell'evoluzione economica e sociale, ma dall'altra era insieme un sistema diremo cosi religioso, un sogno utopistico, specialmente per quell'elemento messianico dell'attribuire al proletariato la missione di liberare il genere umano, di portarlo al regno della libertà, raggiunto il quale finirà la «preistoria» del genere umano e comincerà la sua vera storia.

Della prima corrente vanno nominati gli autori già spesso ricordati, B. Kistjakovskij e P. Struve. Quest'ultimo già nel 1894, quando usci il suo libro *Osservazioni critiche sulla questione dello sviluppo economico della Russia,* mo-

---

[109] Cfr. suo articolo *Protiv ortodoksaVnoj neterpimosti - prò domo sua [Contro* l'intolleranza ortodossa - prò domo sua], «Mir Bozhij», 1901, n. 3; cit. da Ivanov-Razumnik, *op. cit.,* pp. 380-381.
[110] Kistjakovskij, *ibid.,* n. 6; Ivanov-Razumnik, *op. cit.,* p. 381.
[111] *Svoboda i istoriceskaja neobchodimost',* « Voprosy filosofò i psichologii», 1897, n. 1.
[112] K istorii i psichologii russkago marksizma, in « Poljarnaja Zvezda» 1906.

stra contro Marx che l'espropriazione del piccolo proprietario non è affatto l'unica via d'evoluzione del capitalismo. In modo definitivo si staccò dal marxismo ortodosso verso la fine del secolo coi suoi due articoli *Contro l'ortodossia*[113] e *La teoria marxiana dell'evoluzione sociale*[114]. La sua ulteriore evoluzione lo condusse sempre più lontano dal materialismo dialettico, prima all'idealismo trascendentale e poi ancor più in là all'idealismo trascendente.

Seguirono Struve nel suo distacco dal marxismo ortodosso altri intellettuali quali N. Berdjajev, S. Bulgakov e Simon Frank. Ma la loro evoluzione assunse un carattere piuttosto religioso e li condusse a un idealismo di carattere ecclesiastico-ortodosso.

Per l'evoluzione di Berdjajev caratteristiche sono due opere di questo suo periodo. La prima è il volume *Soggettivismo e individualismo nella filosofia sociale*[115] con prefazione di Pietro Struve. È un tipico esempio di passaggio dalla «dialettica» all'idealismo trascendentale (su cui si basa Berdjajev) e più oltre all'idealismo trascendente (professato da Struve nella prefazione). Berdjajev vi conduce la sua battaglia su due fronti: da una parte, contro la filosofia dei populisti, dall'altra contro quella del marxismo ortodosso, mostrando la debolezza sia del positivismo di Michajlovskij che del materialismo dialettico di Plechanov. Egli vede ancora la possibilità d'una conciliazione del materialismo storico col criticismo filosofico; però impugna già alcune tesi della filosofia marxistica; nega per esempio risolutamente la «sovrastruttura giuridica» sul fondamento economico; nega anche la conseguenza fatalistica che gli ortodossi marxisti avevano tratta dal materialismo storico, cioè quella necessità per cui l'evoluzione storica condurrà al collasso del capitalismo. Quanto alla sua personale posizione Berdjajev segue il neokantiano Windelband. Struve invece nella sua introduzione si volge contro l'idealismo trascendentale e propugna l'idealismo trascendente, dichiarando che la sostanza del mondo è spirito e lo spirito del mondo è sostanza. Con ciò Struve instaura il «superamento di Kant» nella filosofia russa e il suo passaggio a una nuova epoca indipendente.

Un altro passo innanzi fa Berdjajev in un'altra opera di quell'anno (1901), un suo articolo *Lotta per l'idealismo*. Vi professa bensì ancora il socialismo, ma già si sforza di svincolarlo dal suo fondamento filosofico; rigetta cioè ormai il materialismo storico marxista, la sua filosofia della storia, e sotto l'influenza di Kant, di Nietzsche, di Leone Tolstoj e VI. Solov'èv, professa l'idealismo, posizione filosofica e sociale opposta al materialismo. Secondo il pensiero di

---

[113] *Protiv ortodoksii,* «Zhizn'», 1899, n. 10.

[114] Die Marxische Theorie der sozialen Entwicklung, «Brauns Archiv», 1899, XIV.

[115] Subjektivizm i individualizm v obshcestvennoj filosofii, Pietroburgo, 1901.

Berdjajev, il positivismo, il naturalismo e l'edonismo hanno già fatto il loro tempo. Da ogni parte è impegnata la lotta per l'idealismo. Con ciò tuttavia Berdjajev non intende rinnegare il frutto del lavorio del secolo xix, cioè la scienza positiva, ma soltanto un pregiudizio molto diffuso, che cioè l'idealismo teoretico sia necessariamente legato alle istituzioni sociali reazionarie, mentre al contrario le istituzioni progressiste necessariamente debbano esser congiunte col materialismo, com'è possibile osservare, nella storia russa, in quei famosi rivoluzionari idealisti del 1860-80, uomini come p. es. Černyševskij... Uomini che con tali sacrifici lottavano contro le tenebre dei pregiudizi tradizionali, nonostante il loro materialismo teoretico, sono da ritenersi idealisti pratici. In tal modo Berdjajev veniva alla conclusione: «Mi sembra che stia venendo il momento in cui un malinteso storico deve scomparire e l'idealismo pratico deve congiungersi all'idealismo teorico per combattere con forze riunite contro il borghesismo sociale e culturale, e preparare l'animo dell'uomo ad una società futura»[116].

In modo simile e intorno alla stessa epoca S. Bulgakov iniziava quella evoluzione che doveva allontanarlo dal marxismo. Nel 1901 in una sua dissertazione, in cui veramente ammetteva ancora che alcune leggi marxistiche si possono applicare all'evoluzione agraria, già però rifiutava le tesi fondamentali della filosofia marxista, come il materialismo economico, perché non corrispondenti a realtà, e soprattutto la dottrina positivistica, con esso congiunta, del progresso. La teoria eudemonistica del progresso, nelle generazioni sofferenti non vede che un ponte alla felicità delle generazioni future. Procedendo per questa via, Bulgakov entrò nella scia filosofica di Vl. Solov'ev.

Le singole fasi della sua evoluzione si possono vedere in un altro volume che pubblicò nel 1904 sotto il titolo *Dal marxismo all'idealismo,* raccolta di dieci articoli[117].

#### 3. I «Cercatori di Dio» e i «Costruttori di Dio»

Questa tendenza religiosa negli ex marxisti — a cui se ne possono aggiungere altri, come Merezhkovskij, Hippius, Filosofov, Minskij... — nella letteratura sovietica invalse l'uso di chiamarla la scuola dei «Cercatori di Dio» (*bogoiskàteli*).

Contro di loro scese in campo specialmente Plechanov. Egli vide l'origine di tale tendenza nel pessimismo psicologico in cui Necessariamente deve cadere un uomo che, da una parte, disprezzi sinceramente il «borghesismo» (*me-*

---

[116] *Sub specie ceternatitis,* p. 14; cfr. W. Giusti, op. cit., p. 227.
[117] Ot marksizma к idealizmu, Pietroburgo, 1903;

*shcanstvo*); e dall'altra, sia incapace d'abbandonare la concezione borghese delle relazioni sociali: «Un tal uomo, lo voglia o no, sarà pessimista nelle sue concezioni sociali, poiché non ha assolutamente nulla da aspettare dall'evoluzione sociale. Ma è arduo essere pessimisti… Ed ecco l'odiatore della "gretta borghesia" distogliere lo sguardo dalla terra, ovunque e per sempre invasa da "gretto borghesismo", e a fissarlo nel cielo… Prendendo tutto ciò in considerazione, noi possiamo senza difficoltà determinare l'equivalente sociologico delle aspirazioni religiose… Gli uomini che appartengono a questo ambiente cercano la via al cielo per la semplice ragione che si sono sviati dal cammino sulla terra».[118]

Una tendenza analoga sorse alcuni anni più tardi in seno al marxismo russo, designata dagli autori sovietici col nome di «Costruttori di Dio» (*bogostroiteli*). Tal tendenza semifilosofica e semi letteraria è legata ai nomi di Lunaciarskij, di Gor'kij, di Bazarov… Questi autori tentavano di costruire una religione senza il Dio comunemente accettato. In ciò differivano da quel primo gruppo che, pur serbando un atteggiamento critico di fronte al cristianesimo volgare e volendo fondare la religione del «terzo Testamento», ammetteva un Dio sopramondano. Contrariamente a loro, i «costruttori» non «cercano» Dio, come qualcosa di già esistente, ma parlano della sua «costruzione», della sua realizzazione per opera collettiva dell'umanità.

Questi marxisti considerano il misticismo come un complemento necessario del marxismo scientifico, che è unilateralmente scientifico.

I postulati della ragion pratica, ossia le aspirazioni umane «alla felicità» non possono né esser dichiarati inesistenti né esser risolti dalla scienza come tale; ma trarre da ciò la conclusione che saranno soddisfatti con favole, irrefutabili soltanto perché si rifugiano al di là della natura sensibile, significa rilasciare all'umanità un attestato di povertà di spirito.[119]

Lunaciarskij non aborre nemmeno dai tradizionali simboli cristiani: le forze produttive per lui sono il Padre, il proletariato il figlio, il socialismo scientifico lo Spirito Santo. Descrivendo le grandiose conquiste dell'intelletto umano e della tecnica, egli esclama: «Vedendo i successi del genio, non diciamo noi: "Chi è mai costui al quale i mari tempestosi prestano ubbidienza? " Non sentiamo noi come si rinvigorisce il nascente… Iddio?»[120]

L'ateismo di Lunaciarskij ha carattere religioso come quello di Feuerbach, ponendo l'uomo in luogo di Dio; l'uomo è Dio all'uomo, ripete Lunaciarskij

---

[118] GES. 6, 594

[119] A. Lunacarskij, *Religija i sotsializm* [Religione e socialismo], Pietroburgo, 1908; cit. da M. V. Vol'fson e G. M. Gak, *Ocerki istoriceskogo materializrna* [Saggi sul materialismo storico], Mosca, 1931, p. 214.

[120] Cit. da Vol'fson-Gak, *ibid.*

facendo eco a Feuerbach. Il socialismo marxistico è la quinta grande religione uscita dal giudaismo[121].

Contro costoro, Plechanov nel suo articolo *Della religione* mostra l'inconciliabilità del marxismo con qualunque forma di religione. Anche Lenin in una lettera a Gor'kij condanna decisamente questa forma di religione: «La ricerca di Dio» non si distingue dalla «costruzione di Dio», o dall' «edificazione di Dio», o dalla «creazione di Dio» più di quanto un diavolo giallo si distingua da un diavolo azzurro[122].

E il Centro bolscevico nella consulta del 1909 con speciale risoluzione condannò questa corrente «come una tendenza che abbandona i fondamenti del marxismo»[123]. È interessante l'autorevole testimonianza che nemmeno tal forma di religione è conciliabile col marxismo.

#### 4. L'empiriomonismo di Bogdanov

Il ritorno dei su nominati intellettuali, Struve, Berdjajev, Bulgakov, alla filosofia occidentale nella sua ultima forma, il neokantismo, mise in un pericolo abbastanza grave il marxismo ortodosso. Per reagire più efficacemente, alcuni cercavano d'appoggiarsi a un'altra forma di filosofia contemporanea occidentale: l'empiriocriticismo di Avenarius e di Mach. Principale tra loro Bogdanov, creatore dell' «empiriomonismo».

Bogdànov (pseudonimo di Alessandro Aleksàndrovic Malinòvskij, nato nel 1873) è di professione medico. Intorno al 1895, aderì al movimento operaio e lavorò nei circoli socialdemocratici di varie città. Quando nel II Congresso sorse lo scisma in seno al partito, si schierò coi bolsceviche Negli anni seguenti, si adoperò intensamente per il partito. Ma già cominciavano le discussioni circa i problemi filosofici, benché per intanto non attirassero molto l'attenzione, occupando il primo piano i problemi dell'azione e della lotta. Ma repressa la rivoluzione del 1905-6 e cominciando la reazione politica, l'attenzione russa si rivolge ai problemi filosofici. Verso il 1909 Bogdànov, con Lunaciarskji e con Gor'kij, organizzano la scuola propagandistica bolscevica nell'isola di Capri. Ma il centro bolscevico la guardava con una certa diffidenza. Negli anni seguenti Bogdànov rompe del tutto col partito. Non partecipa alla rivoluzione del 1917. Tuttavia nel 1918 lo troviamo organizzatore dell' «Università Proletaria». Poi lavora alla fondazione e organizzazione dell'istituto per la trasfusione del sangue.

---

[121] Cfr. Masaryk, *La Russia e l'Europa*, II, p. 330.
[122] Lenin, *Opere*, XVII, p. 81.
[123] Citato da J. Rojatov, *Bogoiskat'stvo* [I cercatori di Dio], in GES, 6, 595.

Nell'attività filosofica di Bogdànov si possono distinguere tre periodi: *a*) il periodo dell'influsso della filosofia energetica dell'Ostwald; son di questo periodo gli *Elementi fondamentali della concezione storica della natura*[124]; *h)* il periodo dell'empiriomonismo; c) il periodo tecnologico.

Nel suo empiriomonismo Bogdànov parte dall'empiriocriticismo, specialmente come veniva svolto dal fisico e filosofo austriaco Ernst Mach (1838-1916). Mach condivide la mentalità positivistica, antimetafisica, del suo tempo; supera anzi il positivismo in questo, che vuol togliere di mezzo ogni differenza tra il fenomeno e la cosa in sé. Come Berkeley, Mach afferma che le sensazioni e le cose in sé sono la stessa cosa. Tutto il mondo, sia il mondo esterno che quello psichico, è soltanto una massa di sensazioni. I corpi per lui non sono che «una somma relativamente costante di sensazioni tattili e visive»; lo stesso vale anche per il nostro proprio corpo e per il nostro Io. La differenza tra la fisica e la psicologia sta solo nella direzione della nostra considerazione: la fisica tratta delle relazioni delle sensazioni che rappresentano il mondo esterno, mentre la psicologia considera le relazioni di questo complesso di sensazioni con l'organismo umano, il quale da parte sua è solamente un complesso di sensazioni. Di conseguenza, Mach rifiuta i concetti di sostanza, di causalità, ecc. I concetti di causa, di materia, di atomo, ecc. non hanno alcun fondamento negli «elementi dell'esperienza»; hanno significato soltanto come simboli, come ipotesi di lavoro. Il pensiero ha per fine d'apprendere le connessioni stabili dei fatti e ordinarle secondo il principio dell' «economia del pensiero», cioè descrivere gli elementi dell'esperienza nel modo più economico e pieno. Siccome poi i fatti si trovano in continuo flusso e in continua mutazione, tale opera non può farsi che approssimativamente: precisamente perciò i nostri concetti hanno significato soltanto come simboli.

Per Bogdànov, l'insufficienza dell'empiriocriticismo sta in ciò: che esso non supera definitivamente il dualismo tra lo psichico e il fisico. Egli invece vuole arrivare al monismo, considerando i fenomeni fisici e psichici come elementi diversamente organizzati di una sola e medesima esperienza: quelli psichici sono esperienza organizzata individualmente, quelli fisici esperienza organizzata socialmente. Donde il nome *d'empiriomonismo* dato al suo sistema.

Il mondo fisico vien caratterizzato con la nota dell'oggettività: «Il carattere oggettivo del mondo fisico consiste in ciò, che esso non esiste per me personalmente, ma per tutti, e per tutti ha un significato determinato, secondo la mia persuasione, tale quale per me. L'oggettività di una serie fisica è il suo valore universale. Il ”soggettivo“ invece nell'esperienza è quello che non

[124] Osnovnye elementy istoriceskago vzgljada na prirodu, Pietroburgo, 1899.

possiede valore universale, che ha importanza soltanto per uno o per alcuni individui»[125].

Ma donde trae il mondo fisico questa sua oggettività, il suo significato universale e l'obbligatorietà universale? Bogdanov vede in essa il risultato del processo d'armonizzazione dell'esperienza degli uomini, per mezzo della comunicazione delle esperienze dei singoli: «L'oggettività dei corpi fisici, coi quali ci incontriamo nella nostra esperienza, si stabilisce, in ultima analisi, sul fondamento del mutuo accertamento e della concordanza delle dichiarazioni dei vari uomini. In genere, il mondo fisico è esperienza socialmente concordata, socialmente armonizzata, socialmente organizzata»[126]. Al contrario, il mondo psichico è privo di tale oggettività e di tale significato universale: «Tutti questi fatti dell' ”esperienza interna“ si distinguono per la loro massima certezza, ma soltanto per me, soltanto per colui che li vive. Sono ”soggettivi“, cioè non concordati con l'esperienza degli altri uomini, non armonizzati con la loro esperienza, e perciò non hanno per gli altri uomini carattere ”oggettivo“. Mancano di quella ”organizzazione sociale“ che è propria dell'esperienza fisica».[127]

Questo non vuol dire tuttavia che i fatti psichici siano semplicemente non organizzati, caotici. L'esperienza psichica, benché in grado minore dell'esperienza fisica, possiede anch'essa un certo modo di connessione, di concordanza. I suoi elementi s'associano, e questa è una sua speciale forma d'organizzazione; le percezioni, le immaginazioni, le tendenze s'aggruppano in catene e complessi determinati; infine tutto ciò s'unisce intorno a un complesso di ricordi, sentimenti e tendenze, complesso sommamente stabile e permanente che viene indicato con la parola *io.* In altre parole, anche lo psichico è organizzato, però non socialmente ma individualmente: questa è l'esperienza individualmente organizzata[128].

Tale riduzione dei corpi all'esperienza sociale, Bogdanov la chiama «sostituzione universale» (*vseobshcaja podstanovka*), perché ai corpi oggettivamente e indipendentemente esistenti vien sostituita l'organizzazione sociale dell'esperienza. La «sostituzione» divien possibile in quanto l'empiriomonismo considera tutti gli esseri, tutta la realtà, come una catena continua d'evoluzione, i cui infimi anelli rimangono ancora immersi nel «caos degli elementi», mentre gli anelli supremi si trovano nell'esperienza dell'uomo, prima individuale, psichica, poi fisica. L'apice dell'evoluzione vien cosi raggiunto nell'esperienza fisica, poiché per essa si richiede, come s'è detto, non solo

[125] A. Bogdanov, *Empiriomonizm. Stat'i po filosofii* [Empiriomonismo, articoli sulla filosofia], libro I, Mosca, 1908, p. 23.
[126] *Op. cit.,* pp. 32-33.
[127] Op. cit., p. 35.
[128] *Op. cit.,* pp. 35-36.

l'organizzazione dell'esperienza individuale, ma anche di quella collettiva. In tal modo Bogdanov crede di poter conservare il primato dell'ordine fisico sull'ordine psichico, primato che ogni materialismo esige assolutamente.

Conseguentemente a tale concezione della realtà, i concetti di tempo, di spazio, di causalità, di regolarità (*zakonomernost'*) perdono ogni carattere oggettivo e appaiono come pure forme organizzanti l'esperienza, come per Kant.

Contemporaneamente, Bogdanov rigetta la verità oggettiva; vero per lui è quel che ha «socialmente un significato per una data epoca» (*sotsialno znacimo dlja dannoj epochi*). La verità non è, come nelle posizioni tradizionali e come anche nel materialismo dialettico leniniano, la corrispondenza dei nostri concetti all'oggetto; poiché qui è negato ogni oggetto esistente indipendentemente dalla nostra esperienza. La verità per Bogdanov è «una macchina mediante la quale si taglia, si ritaglia e si cuce la realtà»[129]. Il fine della conoscenza, secondo Bogdanov, non è il raggiungimento della realtà, ma una conveniente organizzazione della nostra esperienza dai suoi elementi, la costruzione con essi dell'immagine del mondo[130].

L'idea già contenuta nel suo empiriomonismo, secondo cui il nostro stesso pensiero introduce la regolarità nell'esperienza per mezzo delle varie forme, di tempo, di spazio, di causalità ecc. fu da lui svolta ulteriormente nel successivo periodo della sua attività filosofica, che produsse la sua «tectologia» esposta nella *Scienza organizzatrice universale*[131] e nella *Tectologia*[132].

Bogdànov in questa sua nuova concezione parte da una tesi che Marx aveva opposto a Feuerbach: «I filosofi hanno soltanto interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di cambiarlo», e propone di abbandonare la filosofia come scienza «contemplativa», e di sostituirle la scienza organizzativa, «costruttiva» (o tectologia dal greco τεκταίνομαι)» il cui ufficio non è di «rappresentare» il mondo come un tutto, ma di trasmutarlo in un tutto organizzato, «com'esso prima realmente non era». Il materiale di questa costruzione è ancora, come già nell'empiriomonismo, il «caos degli elementi» dell'esperienza.

L'umanità in ogni sua attività ha da fare con vari complessi di elementi d'esperienza. La congiunzione, o «coniugazione» di questi elementi, come si esprime Bogdànov, è il punto iniziale di questo processo organizzativo. Esso è un processo universale, presente ovunque, non solo nella nostra attività

[129] Mashina, posredstvom kotoroj rezhut, krojat i sshivajut dejstvitel'nost'.
[130] Cfr. GES, 64, 221.
[131] Vseobshcaja organizatsionnaja nauka, 1913-17.
[132] Tektologija, 1923.

conoscitiva. La produzione economica *è* l'organizzazione delle cose, come il pensiero è l'organizzazione delle idee. Ma in ciò l'uomo non fa che imitare la natura. Anche la natura si limita ad esercitare un'attività organizzativa, adattando, per esempio, gli organismi viventi alla resistenza contro il freddo, coprendoli di pelo. L'universo «ci si presenta come un tessuto, illimitatamente sviluppantesi, di forme in diversi tipi e gradi d'organizzazione, dagli elementi, a noi sconosciuti, dall'etere fino alle collettività umane e ai sistemi stellari»[133].

La legge direttiva di questo processo d'organizzazione e d'adattamento dell'uno all'altro è la legge dell'equilibrio. Quel ch'è organizzato è in equilibrio. Ma questo equilibrio nel mondo non è un equilibrio morto, ma labile; può venir distrutto, e difatti vien continuamente distrutto e restaurato, onde si spiega la mutazione nel mondo. Ogni mutazione è dissoluzione e restaurazione d'equilibrio fra un oggetto (o «complesso», come s'esprime Bogdànov) e l'ambiente che lo circonda. E, da parte sua, questa perdita di equilibrio fra l'oggetto e l'ambiente è causa di dissoluzione d'equilibrio dentro l'oggetto stesso, provocando in quel complesso che è l'oggetto una lotta di forze opposte.

In ciò consiste anche l'essenza della dialettica. Che Bogdànov vuol mantenere la dialettica; ma egli obietta a Marx ed a Engels che nella loro concezione della dialettica è rimasto un residuo idealistico. «La dialettica non è nient'altro che un processo organizzatore che procede mediante contraddizioni, ovvero, in termini equivalenti, mediante la lotta di diverse tendenze»[134]. Inoltre: «Se questo processo ha un qualsiasi inizio, è chiaro che prima di questo inizio non c'era ancora lotta di due forze opposte, interessate in quel processo, ed esisteva, sotto questo riguardo, un certo equilibrio. Se il processo a un certo punto si ferma, è indubbio che la lotta delle due forze supposte già non c'è più, ed è sopravvenuto, riguardo ad esse, un certo nuovo equilibrio. Eccovi tutta intera la triade: dall'equilibrio, attraverso la lotta di due forze che lo distrugge, al nuovo equilibrio»[135].

Si noti questa concezione meccanicistica della dialettica, perché essa avrà poi la sua importanza in Russia nella controversia sulla teoria dell' «equilibrio». Mentre Engels, e molto più ancora Lenin, vedono l'essenza della dialettica in una opposizione intrinseca all'oggetto o al fenomeno, Bogdànov tenta di ridurre tutta l'essenza della dialettica a un antagonismo di vari oggetti dotati d'opposte forze. Mentre Engels — per es., nell'*Anti-Dühring* —

---

[133] Bogdanov, *Tektologija*, p. 23, cit. da M. Z. Selektor, *Dialekticeskij materializm i Teorija ravnovesija.* [Il materialismo dialettico e la teoria dell'equilibrio], Mosca-Leningrado, 1934, p. 5.
[134] Bogdànov, *Filosofija zhivogo opyta*, [La filosofia dell'esperienza viva], P- 169; cit. da Selektor, *op. cit.*, p. 7.
[135] Bogdànov, *op. cit.,* p. 197; cit. da Selektor, *op. cit.,* p. 7.

vedeva la contraddittorietà della vita in ciò che ogni essere vivo in ogni dato momento è lo stesso e diverso, Bogdanov la vede invece in ciò che «l'organismo lotta col suo ambiente; esso ininterrottamente gli elargisce la energia che spende, e altrettanto ininterrottamente si appropria l'energia di esso; rimane "lo stesso" in quanto questi due processi approssimativamente si equilibrano, divien altro, "non lo stesso", in quanto uno dei due prevale sull'altro».[136]

Dai filosofi del materialismo dialettico l'empiriomonismo di Bogdanov venne accusato — e non senza ragione — di idealismo. E invero nell'idealismo soggettivo di Berkeley tutta la realtà si risolve in percezioni; e analogamente anche Bogdanov deve giungere alla stessa conclusione: *esse est percipi.*

In conseguenza della sua teoria filosofica, secondo la quale il mondo esterno è il prodotto dell'attività organizzatrice dell'esperienza collettiva, Bogdanov nella sua teoria della società, dà anche alla coscienza una parte maggiore che non il marxismo ortodosso:

«La vita sociale è inseparabile dalla coscienza. L'essere sociale e la coscienza sociale, sono identici nel senso esatto della parola», afferma egli contro Marx che considerava la coscienza sociale solo come un riflesso dell'essere sociale, da questo condizionato.

Conseguentemente la divisione della società, secondo Bogdanov, non proviene, come per Marx, dal possesso dei mezzi di produzione, ma dal possesso dell'esperienza organizzativa. La classe dominante non è la classe dei detentori dei mezzi di produzione, ma la classe degli organizzatori della produzione. Perciò la via alla distruzione delle classi non sta nella conquista del potere e nel passaggio dei mezzi di produzione in mano alla classe operaia, ma nella socializzazione dell'esperienza organizzativa per mezzo dell'educazione ideologica della classe operaia. Invece dunque che alla rivoluzione Bogdanov mirava all'elevazione della cultura proletaria». Ciò contraddice in pieno al materialismo borico marxistico, secondo il quale la forza propulsiva nel processo storico, non consiste nell'ideologia, ma nell'evoluzione delle forze produttive, che a un certo grado dell'evoluzione conducono alla contraddizione coi rapporti di produzione e perciò alla trasformazione della società.

L'empiriomonismo di Bogdanov suscitò un'eco abbastanza vasta tra i marxisti di tendenza revisionistica, come Lunaciarskij e Bazarov, mentre Iusckevic, seguendo Petzoldt, elaborò un altro sistema consimile, l'empiriosimbolismo. Con la collaborazione di Bogdanov vennero alla luce varie raccolte *(sborniiti)* d'articoli di autori a lui vicini: *Saggi di concezione realistica del*

---

[136] Bogdànov, *op. cit.,* p. 192; cit. da Selektor, *op. cit.,* p. 7.

*mondo*[137]. *Saggi sulla filosofia del marxismo*[138]. *Saggi di filosofia del collettivismo*[139].

L'influsso di Bogdanov fu sentito anche da Bucharin, specialmente nel suo libro *Teoria del materialismo storico*[140]. Bucharin rigettava invero l'empiriomonismo di Bogdanov come dottrina filosofica, ma credeva di poterne ritenere la tectologia come scienza generale dei metodi d'organizzazione del mondo, che non ha nulla di comune con la filosofia e non contiene nessuna dottrina gnoseologica. Contro di lui Lenin sottolineava che la tectologia e l'empiriomonismo sono strettamente congiunti fra loro come elementi d'una medesima concezione del mondo.

Contro l'empiriomonismo di Bogdanov combatterono specialmente Plechanov *(Materialismus militans*), Lenin *(Materialismo e empiriocriticismo)*, Deborin e l'Aksel'rod.

#### 5. PLECHANOV

Dopo l'esposizione delle varie tendenze revisionistiche manifestatesi in seno al marxismo russo, apparirà in più chiara luce la figura di colui che difese strenuamente contro di esse le posizioni del marxismo intransigente, e che da molti è ritenuto il maggior filosofo del marxismo russo. Lo stesso Lenin esaltò il significato dell'opera filosofica di Plechanov. Dopo la morte di lui, egli scriveva: «È impossibile farsi comunisti coscienti, genuini, senza studiare — proprio studiare — tutti gli scritti filosofici di Plechanov, perché sono tra i migliori di tutta la letteratura internazionale marxistica»[141]; e domandava che essi entrassero nella serie dei manuali obbligatori del comunismo.

Giorgio Valentinovitch Plechanov (1856-1918), nato da un piccolo proprietario (*pomeshcik*), intraprese dapprima la carriera militare. Nel 1875 cominciò a svolgere attività rivoluzionaria, e l'anno seguente collaborò alla fondazione dell'organizzazione *Zemlja i voi ja.* Essendovi prevalse le tendenze terroristiche, Plechanov la abbandonò, e dopo la scissione dell'organizzazione nella terroristica *Naròdnaja Voi ja* e nella più moderata *Cèrnyj peredel,* diventò organizzatore di quest'ultima. In questo periodo egli teoricamente seguiva il populismo.

Nel 1880, dovette emigrare nell'Europa occidentale, dove poté studiare da vicino i moti socialisti. Si stabilì prima a Ginevra, poi a Parigi, e infine in un villaggio sul lago di Ginevra. Si dedicò allora a uno studio intenso delle opere

---

137 Ocerki realisticeskago mirovozzrenija, 1904.
138 Ocerki po filosofa morksizma, 1908.
139 Ocerki filosofii kollektivizmci, 1909.
140 Teorija istoriceskogo materializma, Gos. Izd., 1921.
141 Lenin*, Eshc'è raz o profsojuzach.* [Ancora una volta sui sindacati]» Opere, XXVI, p. 135.

di Marx e di Engels, che furono per lui una rivelazione. Si ripeté in lui un'esperienza analoga a quella toccata ai giovani russi del 1830-40, che credettero di trovare una nuova rivelazione nella filosofia hegeliana. Con l'entusiasmo con cui una volta Belinskij, avendo male inteso il principio hegeliano «ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale», credette nella razionalità del despotismo russo, *cosi* ora Plechanov, venuto in Europa populista e credente nell'*obshcina* russa, si diede tutto al marxismo. La dialettica materialistica di Marx, che egli mette alla pari per merito verso l'umanità con le teorie di Copernico e di Darwin, divenne ora per lui la chiave di tutti i misteri dell'universo. Il progresso da essa prodotto è una ascesa della società a forme sempre più alte di vita, finché tutto il regno della necessità, che domina tuttora il mondo, ineluttabilmente dovrà dar luogo al regno della libertà con cui finirà il prologo della storia umana e comincerà la vera storia.[142]

In Svizzera Plechanov fondò la prima organizzazione marxista russa, il gruppo dell' «Emancipazione del lavoro», onde può considerarsi come il fondatore del partito bolscevico. Da allora, iniziò un'intensa attività letteraria combattendo il populismo, traducendo le principali opere del marxismo occidentale, tenendo conferenze colle quali istruiva nel marxismo gli emigrati russi rivoluzionari.

Della sua polemica di questi anni contro il populismo, vanno ricordati anzitutto l'opuscolo *II socialismo e la lotta politica*[143] in cui combatte il programma politico della *Naròdnaja Voi ja* e proclama il proletariato principale forza della rivoluzione, il libro *Le nostre divergenze*[144] e *Il fondamento del populismo nelle opere del sig. V. Vorontsov*[145] in cui si volge contro la tesi populista della via speciale della Russia e del suo passaggio pacifico al socialismo per via dell'evoluzione dell'obshcina e *dell'artél'* ecc. [146]. Egli notò anche che il capitalismo in Russia aveva già cominciato a svilupparsi; era ormai un fatto compiuto, e perciò l'evoluzione del capitalismo la Russia era inevitabile.

Proprio da tali idee nacque il suo detto famoso sulla fondazione della Seconda Internazionale, a cui prese parte: «Il moto rivoluzionario può trionfare in Russia solo come moto rivoluzionario dei lavoratori. Non c'è né vi può essere altra soluzione per noi», tesi che urtò non pochi rivoluzionari russi.

---

[142] Cfr. sopra, p. 84, nota 1.
[143] Sotsializm i politiceskaja bor'ba, 1883.
[144] Nashi raznoglasija, 1885.
[145] Osnovanie narodnicestva v trudach g. V. Vorontsova, Pietroburgo, 1896.
[146] *Artel* è una specie di cooperativa sia di consumo sia di produzione sia di Credito. La forma più diffusa in Russia prima della rivoluzione era quella prestazione di opera non specializzata.

Divenuta possibile verso il 1895 in Russia la pubblicazione legale di scritti marxistici, Plechanov diede alla luce — sotto lo pseudonimo di Bel'tov — il suo famoso libro *Sulla questione dello sviluppo della concezione monistica della storia* (1895), in cui espose i principi del marxismo storico e sottopose ad aspra critica la dottrina dei populisti, e in prima linea del loro antesignano, Mikhajlovskij. L'opera ebbe grande importanza per la storia della rivoluzione russa; a detta di Lenin, formò tutta una generazione di marxisti. Anche al primo periodico marxista, il «Novoje slovo» [La Parola nuova] che cominciò ad uscire in Russia alla fine del secolo, Plechanov collaborò con una serie d'articoli. Circa nello stesso periodo Plechanov pubblicò in tedesco il suo libro *Contributi alla storia del materialismo*[147]. Di opere importanti dal punto di vista filosofico gli anni seguenti diedero ancora: *Sulla concezione materialistica della storia*[148], *Della funzione della personalità nella storia*[149].

Venuto Lenin nell'Europa occidentale nel 1900, Plechanov intraprese con lui l'edizione dei periodici «Iskrà» e a Zarjà», coi quali combatté specialmente l'economismo.

Dal 1898 al 1902, con varie serie d'articoli pubblicati nella or *Neue Zeit*» e nella «Zarja», e raccolti poi nel volume *Critica dei nostri critici*[150], Plechanov condusse la lotta contro il revisionismo filosofico di alcuni marxisti, quali Konrad Schmidt, Eduard Bernstein e P. Struve. Lenin loda questi scritti affermando che con essi Plechanov fu l'unico marxista che abbia sottoposto a critica gli errori dei revisionisti dal punto di vista d'un conseguente materialismo dialettico. Però i bolscevichi posteriori, confrontando questa critica di Plechanov con quella che dei revisionisti diede Lenin stesso, vollero scoprire già in essa i tipici difetti di Plechanov: il suo modo troppo «accademico» di trattare le questioni, il considerare quell'indirizzo revisionistico come un episodio fortuito della storia del marxismo e il trascurare l'analisi delle sue radici sociali ed economiche, mentre Lenin additò nel revisionismo una lotta cosciente ed aperta degli elementi della borghesia contro la teoria del proletariato rivoluzionario.

Nelle discussioni sorte al II Congresso del Partito Social-democratico russo a Londra, Plechanov stette dalla parte di Lenin. Ben presto però sorsero anche tra loro due dissensi. Essi trassero origine dalla questione dei contadini. Mentre Lenin voleva far subito la rivoluzione e propugnava l'immediata realizzazione del socialismo in Russia e perciò domandava l'alleanza del proletariato, che per difetto d'evoluzione capitalistica non era ancora abbastanza

[147] Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Stuttgart, 1896.
[148] O materialisticeskom ponimanii istorii, 1897.
[149] *K voprosu o roli licnosti v istorii*, 1898; traduzione italiana, Mosca, 1946.
[150] Kritika nashich kritikov, 1906.

forte e cosciente, coi contadini, Plechanov, che aveva detto addio una volta per sempre ai sogni populistici sul socialismo agrario russo, non riteneva possibile la realizzazione immediata del socialismo in Russia, dovendo essa traversare prima il periodo di pieno sviluppo del capitalismo, e perciò voleva l'alleanza con la borghesia contro l'assolutismo e l'aristocrazia.

Perciò Plechanov non approvò la rivoluzione del 1905. «Non bisognava prendere le armi», disse.

Negli anni seguenti, pur rimanendo menscevico, in alcune questioni procedette a fianco dei bolscevichi. Cosi, nella questione sorta dopo la rivoluzione del 1905, quando divenne possibile l'azione legale parlamentare, se cioè dovessero continuare l'attività e le organizzazioni illegali, Plechanov propugnò, insieme coi bolscevichi e contro i «liquidatori», la continuazione dei metodi illegali. Nello stesso tempo combatteva nel campo teorico i «cercatori di Dio» e i «costruttori di Dio» e l'empiriomonismo di Bogdanov. Contro quest'ultimo scrisse tre lettere pubblicate in forma d'opuscolo col titolo *Materialismus militans*[151].

Di quel periodo viene ricordata un'altra opera importante di Plechanov, *Le questioni fondamentali del marxismo*[152], nella quale vien trattato non tanto il lato economico, quanto il lato filosofico e metodologico del marxismo. La concezione del mondo di Marx ed Engels Plechanov la considera come lo sviluppo conseguente del materialismo feuerbachiano.

Scoppiata la guerra, Plechanov divenne strenuo fautore della guerra contro la Germania. Dopo la rivoluzione del febbraio 1917, poté tornare in Russia e continuò ad esservi fautore della continuazione della guerra e del governo provvisorio. La rivoluzione d'Ottobre, la giudicò un grande errore, credendo impossibile l'instaurazione del socialismo in Russia in quel momento; tuttavia la riconobbe come rivoluzione proletaria e non la combatté.

Nell'autunno di quell'anno la sua salute fu gravemente scossa e lo trasportarono in un sanatorio di Finlandia, ma poco gli giovò. Morì il 31 maggio 1918. La sua salma venne trasportata a Pietrogrado, dove fu sepolta nello stesso cimitero e a fianco di Belinskij, da cui tanto poco egli distava col suo socialismo e colla sua tendenza occidentalista.

L'atteggiamento dell'odierno bolscevismo di fronte all'attività filosofica di Plechanov è perplesso. Da una parte, non si possono negare i suoi grandi meriti per la filosofia del marxismo russo. A riconoscerli inducevano già le

---

[151] Due di queste lettere aperte furono pubblicate nel 1908 nel « Golos sotsial* demokrata» [La Voce del social-democratico], la terza fu composta da Plechanov appositamente per la miscellanea *Ot oborony к nastupleniju* [Dalla difensiva all'offensiva] che usci nel 1910.

[152] *Osnovnye problemy marksizma*, 19*10 ; traduzione italiana, Milano, 1945.

grandi lodi prodigate alle sue opere da Lenin. D'altra parte, però lo scandalo da lui dato con il suo atteggiamento menscevico è di ostacolo a proclamarlo nettamente colonna del marxismo ortodosso; tanto più che, secondo il materialismo storico, non essendo l'ideologia che una sovrastruttura della base economica e sociale, l'errore filosofico va necessariamente considerato un sintomo di malattia più profonda, del morbo sociale, dell'indecisa posizione sociale.

Quest'ambiguo atteggiamento dell'odierna ortodossia bolscevica di fronte a Plechanov si manifesta da una parte nell'edizione delle sue opere da parte di istituti statali[153], mentre dall'altra si vede un'assidua cura a sottolineare bene e chiaramente con introduzioni e note il suo regresso rispetto alla pura dottrina e le differenze fra lui e Lenin.

Noi ci accontenteremo qui di indicare i punti principali che si ritengono eterodossi nella sua filosofia, omettendo la sistematica esposizione della sua dottrina, giacché questa, in quel che ha di fondamentale, è semplicemente il materialismo dialettico, quello stesso che viene professato dalla dottrina ufficiale sovietica e che esporremo -sistematicamente nella seconda parte.

Il primo difetto che gli viene attribuito è la mancanza di *partijnost'* [partitarietà]. Siccome infatti la filosofia, come ideologia, dipende necessariamente dalla struttura sociale ed economica, essa dovrà avere carattere diverso secondo il periodo economico in cui vien coltivata e secondo la classe sociale a cui il filosofo appartiene. Il difetto di Plechanov sta dunque in ciò che egli non presta sufficiente attenzione a quel fondamento economico-sociale, quando si mette a confutare i sistemi degli avversari; cosi, per es., combattendo la tendenza revisionistica di Bernstein, di Schmidt, di Struve o l'empiriomonismo, Plechanov rimane nel campo puramente teorico, e non considera la genesi sociale di quelle dottrine, come invece procura sempre di fare Lenin che vede nel neokantismo la coscienza della classe borghese al tramonto. Cosi avviene che la critica filosofica di Plechanov conserva un carattere professorale.[154]

Da questo difetto generale deriva anche un particolare errore in cui, secondo questi critici, Plechanov sarebbe caduto nella polemica contro Struve e contro la tendenza criticistica nel marxismo russo. Egli ritiene che quegli autori, nonostante la loro negazione del materialismo dialettico, fondamento filosofico del marxismo e nonostante il loro tentativo di sostituirgli la filosofia neokantiana possano ancora essere detti marxisti, perché ritengono di Marx

---

[153] *Socinenija* [Opere], a cura di D. Rjazanov (voli. 24), Mosca, 1922-27.
[154] Cfr. V. Vandek e V. Timosko, articolo d'introduzione all'edizione degli articoli di Plechanov contro i revisionisti, in G. V. Plechanov, *Protiv filosofs kogo revizionizma* [Contro il revisionismo filosofico], Mosca, 1935, pp. 7 e 20.

la dottrina economica e la concezione materialistica della storia I bolscevichi ortodossi a questa posizione di Plechanov obiettano: «Ne segue che Plechanov ritiene possibile essere seguaci di Marx, ammettendo le sue teorie economica e filosofico-storica, e nello stesso tempo non condividendo le sue vedute filosofiche, cioè il materialismo dialettico. Tale maniera di "accettazione" del marxismo è una diretta defezione da esso»[155].

Un altro gruppo d'obiezioni mosse dall'odierna ortodossia bolscevica a Plechanov si riduce a ciò che egli, difendendo il marxismo contro il criticismo filosofico revisionistico, fa eccessive concessioni alla filosofia kantiana e cade talvolta nell'agnosticismo.

Cosi, per es., nella sua risposta alle obiezioni di Masaryk contro la spiegazione materialistica del mondo: «Donde provengono tutte le cose, e le cose materiali e la stessa testa dell'uomo?» Plechanov professa un certo agnosticismo: «Questa domanda, — egli dice, — commovente per la sua ingenuità, dimostra di nuovo che il signor professore non ha neppure il minimo concetto del materialismo.

I materialisti non hanno mai affermato che la loro dottrina possa rispondere a *tali* domande. Essi sempre hanno detto che tali questioni si trovano oltre i limiti della conoscenza»[156].

In tale limitazione dell'àmbito della conoscenza umana, i suoi *critici* vedono un'indebita concessione a Kant.

Anzitutto, però, essi accusano di kantismo e agnosticismo la teoria della conoscenza propria di Plechanov, la cosiddetta teoria dei geroglifici. Secondo tal teoria le sensazioni e le rappresentazioni non sono immagini, facsimili (*kopii*, *otobrazhenija, snimki*) di cose realmente esistenti fuori di noi, ma soltanto segni convenzionali, «geroglifici». Una tal teoria aveva già svolta il celebre fisiologo e fisico Helmholtz, e poi il fisiologo russo Secenov, da cui Plechanov derivò anche l'espressione di «geroglifico».

Egli la propone per la prima volta nelle annotazioni alla sua traduzione dell'opuscolo di Engels *Ludwig Feuerbach* in russo (1892), e poi nei suoi articoli contro Konrad Schmidt, *Materialismo o kantismo*[157] ed *Ancora una volta il materialismo*[158] (1898-99). Nelle annotazioni ad Engels egli scrive: «Le nostre sensazioni sono geroglifici speciali che portano alla nostra conoscen-

---

[155] Vandek-Timosko, *op. cit.,* p. 21.
[156] Plechanov, in *Opere*, XI, p. 385, cit. nell'art. di Vandek-Timosko, p. 23.
[157] Materializm ili kantianizm in Protiv filosofskogo revizionizma, pp. 152-172.
[158] Eshce raz materializm, Ibid., pp. 173-179.

za ciò che avviene nella realtà. I geroglifici non rassomigliano a quegli avvenimenti che vengono trasmessi per mezzo loro»[159].

E nell'articolo *Materialismo o kantismo*, egli illustra la relazione delle nostre rappresentazioni con le cose reali per mezzo del seguente paragone: «Rappresentiamoci un cilindro e un cubo. Il cilindro è il soggetto; il cubo l'oggetto. L'ombra che è proiettata dal cubo sul cilindro, è la rappresentazione. Quest'ombra non rassomiglia per nulla al cubo, le linee rette del cubo si manifestano in essa spezzate, le sue superfici piane, curve. E ciononostante ad ogni cambiamento del cubo corrisponderà un cambiamento della sua ombra. Noi possiamo supporre che qualche cosa di simile avvenga nel processo di formazione delle rappresentazioni. Le sensazioni, causate nel soggetto dall'azione dell'oggetto su di lui, non rassomigliano per nulla all'oggetto, come neppure rassomiglia al soggetto; ma cionondimeno, a ciascun cambiamento nell'oggetto corrisponde un cambiamento della sua azione sul soggetto»[160].

Cosi, nonostante la differenza fra la cosa in sé e la sua rappresentazione nel soggetto conoscente, è possibile una vera scienza delle cose: «Le forme e relazioni delle cose in sé non possono esser tali quali esse a noi sembrano, cioè quali essi si manifestano a noi, essendo ”tradotte“ nella nostra testa. Le nostre rappresentazioni circa le forme e le relazioni delle cose altro non sono che geroglifici, ma questi geroglifici significano esattamente queste forme o relazioni, e questo basta perché noi possiamo studiare le azioni che le cose in sé producono su noi, e perché noi, da parte nostra, possiamo agire su di esse»[161]

Nel 1905, nella seconda edizione della sua traduzione di *Ludwig Feuerbach,* Plechanov abbandona come ambiguo il termine «geroglifici», ma continua a propugnare la stessa dottrina.

Seguono Plechanov in questa teoria anche alcuni seguaci del suo indirizzo nel materialismo dialettico sovietico, designato dall'ortodossia come indirizzo meccanicista; tali l'Aksel'rod, Sarab'-janov…

Lo combatté invece rigorosamente Lenin nel suo famoso libro *Materialismo ed empiriocriticismo,* opponendogli la teoria realistica cosiddetta della «riflessione», di cui dovremo trattare ancora.

Ma l'agnosticismo che in una certa misura si fa sentire nella teoria dei geroglifici di Plechanov va ancora oltre. Contro l'idealismo soggettivo Plechanov, seguendo Hume, non trova altra giustificazione dell'esistenza del mondo esterno che la «fede»: «L'uomo deve agire, raziocinare e credere nell'esi-

---

[159] Plechanov, nelle note alla prima edizione russa di F. Engels, *Ludwig Feuerbach* p. 118, cit. da Mitin, p. 121.
[160] Plechanov, *Protiv filosofskogo revizionizma* (Contro il revisionismo filosofico], pp. 168-169.
[161] Plechanov, *op. cit.,* pp. 178-179

stenza di un mondo esterno, disse Hume. A noi materialisti non rimane altro che aggiungere che tale ”fede“ rappresenta il necessario presupposto per una concezione critica (*myshlenija kriticeskago)* nel senso migliore di questa parola»[162].

Quanto al suo materialismo storico, i marxisti ortodossi gli rimproverano di farne una sociologia astratta lontana dalla considerazione della vita sociale nella sua evoluzione storica, donde viene che egli troppo separi la sociologia dalla storia, che consideri la prima come «l'algebra» dell'evoluzione sociale e la seconda come la sua «aritmetica»[163].

Un altro grave difetto del suo materialismo storico essi lo trovano nell'esagerata importanza attribuita al fattore geografico nella evoluzione storica della società. Già nella prima delle sue opere maggiori, quella *Sulla questione dello sviluppo della concezione monistica della storia,* egli si esprimeva cosi: «L'ambiente geografico assicura agli uomini una più o meno grande possibilità di sviluppare le loro forze produttive, e con ciò li spinge più o meno energicamente sulla via del movimento storico»[164]. La stessa posizione Plechanov tiene ancora nella sua ultima grande opera *Storia del pensiero sociale russo*[165]*,* asserendo che il fattore geografico determina l'evoluzione sociale, sia pur indirettamente, mediante le relazioni sociali.

Da tal concezione Plechanov giunge a vedere nel marxismo un «darwinismo applicato alla sociologia»[166], vi vede cioè l'applicazione all'evoluzione della società della dottrina darwinistica dell'adattamento delle specie biologiche alle condizioni ambientali. A tale concezione l'ortodossia bolscevica oppone che l'evoluzione della società non va concepita come un adattamento passivo alle condizioni geografiche, ma come un processo attivo di trasmutazione della natura e come un processo d'evoluzione interna della società, e siccome nella società ci sono varie classi, cosi anche l'evoluzione prende forma di lotta di classe. Questa critica però non sembra abbastanza giustificata. L'adattamento della società alle condizioni geografiche presso Plechanov non ha una carattere così passivo come gli rimproverano gli odierni autori sovietici. Secondo Plechanov, le varie forme di relazioni ed organizzazioni sociali «nascono nell'azione dell'uomo sociale sulla natura esterna» e «nella lotta degli uomini per la loro esistenza»[167].

---

[162] Plechanov nelle note alla sua traduzione russa di Engels, *Ludwig Feuerbach*, ed. 2ª, Genève, 1905, pp. 110-111.

[163] Cfr. Mitin-Razumovskij, *Dialekticeskij i istoriceskij materializm* [Materialismo dialettico e storico], vol. II, *Istoriceskij materializm* [Materialismo storico], Mosca, 1932, p. 33.

[164] K voprosu o razvitii monisticeskago vzgljada na istoriju, Pietroburgo, 1906. p. 243.

[165] Istorija russkoj obshcestvennoj mysli, 3 vol., Mosca, 1914-17.

[166] K voprosu o razvitii monisticeskago vzgljada na istori ju, p. 200, nota.

[167] Ibid.

È dunque di nuovo il difetto sopra accennato che si ritrova in Plechanov: quello del considerare le cose troppo in astratto teoricamente, e della mancanza, nella sua teoria di quell'elemento dinamico, rivoluzionario, che caratterizza invece la teoria di Lenin. Esula dalla sua concezione il momento rivoluzionario contenuto nel materialismo storico secondo la concezione ortodossa bolscevica e, si può dire, secondo quella di Marx[168].

Questa caratteristica del materialismo storico di Plechanov appare molto chiaramente nella sua celebre formula del materialismo storico: «Se noi ci proponessimo di esprimere in breve la concezione di Marx e di Engels sul rapporto tra la celebre "base" e la non meno celebre "sovrastruttura", perverremmo a ciò:

1) *stato delle forze di produzione;* 2) *rapporti economici* condizionati da queste forze; 3) *regime socialpolitico*, edificato su una data «base» economica; 4) *psicologia dell'uomo sociale*, determinata in parte direttamente dall'economia, in parte da tutto il regime sociale-politico edificato su essa; 5) *ideologie diverse* riflettenti tale psicologia»[169].

Gli odierni difensori della posizione bolscevica muovono a tale concezione del materialismo storico il rimprovero di meccanicismo. I singoli fattori si elevano come vari piani l'uno sopra l'altro, ma non ne appare l'unità e l'azione scambievole. Alla fin fine poi questa concezione si riduce alla concezione revisionistica della Seconda Internazionale, a un materialismo economico, secondo il quale le forze produttive appaiono come un fattore evolventesi automaticamente sotto l'influsso delle condizioni geografiche. Inoltre, manca la teoria della lotta di classe, la dittatura del proletariato. Lo accusano finalmente di non considerare sufficientemente l'importanza che ha la coscienza sociale, la teoria, l'ideologia della classe per l'evoluzione storica. L'ideologia, in questa concezione di Plechanov, appare come il prodotto passivo della psiche sociale, e questa a sua volta come il prodotto della struttura sociale-politica, e cosi via.

Tale deficiente considerazione della parte spettante alla coscienza nel processo storico, Plechanov aveva dimostrato anche nel suo articolo *La classe operaia e la «intellighentsia»* social-democratica[170], in cui critica il libro di Lenin, *Che fare?* In esso egli si stacca da Lenin nell'intendere la relazione che vige fra la *soznatel' nost'* [processo spontaneo] e la *stichijnost'* [elemento cosciente]; attribuisce molto minore importanza che Lenin alla teoria rivoluzionaria; esprime la convinzione che gli operai «in un determinato grado

---

[168] Cfr. Mitin-Razumovskij, *op. cit.,* pp. 34-36.
[169] Plechanov,. *Le questioni fondamentali del marxismo,* a cura di Antonio D'Ambrosio, Milano, 1945, p. 99.
[170] Rabocij Mass i sotsial-demokraticeskaja intelligentsija.

d'evoluzione sociale» dovrebbero giungere da soli al socialismo, indipendentemente dall'influsso dell'ideologia borghese.

Non è necessario che ritorniamo sulla dottrina di Plechanov circa la relazione dell'individuo con la società, con la massa, e circa la parte che gli spetta nella storia, avendone trattato sufficientemente a proposito della lotta del marxismo contro il populismo.

## CAPITOLO V. VLADIMIR IL'IC LENIN

Nella realtà della storia russa riportò vittoria non il marxismo revisionistico di Struve, di Berdjajev e di Bulgakov, i quali ritenevano che la dottrina economica e storica del marxismo si possa sganciare dal suo fondamento filosofico e si adoperavano per sostituire a questo la filosofia criticistica; né il marxismo menscevico di Plechanov, che si fissava soprattutto sulla parte scientifica, deterministica ed evoluzionistica del marxismo, ma una forma di marxismo fondata sull'elemento messianico del marxismo stesso, che ne seguiva piuttosto l'aspetto pseudo-religioso, che portava alla massima tensione la volontà umana, e non si limitava a proporre una dottrina; una forma di marxismo che insisteva, soprattutto, sulla lotta del proletariato per la conquista del potere, sulla dittatura del proletariato, e che affidava questo potere a una minoranza ben disciplinata e strettamente organizzata.

Per questo suo carattere integralistico il marxismo russo, il *bolscevismo*, rispondeva appieno alla natura integralistica di quel popolo. Già nello svolgersi antecedente della filosofia russa si può osservare una tale tendenza integralistica, specialmente nella teoria slavofila della «conoscenza integrale» che ebbe forte influenza anche sul grande filosofo russo Vladimir Solov'èv, e fino al giorno d'oggi è stimolo a ricerche presso i filosofi russi religiosi. Secondo tal tendenza, la conoscenza non è opera d'una facoltà separata, isolata, dell'uomo, ma di tutto l'uomo vivo con tutte le sue facoltà — intelletto, volontà, sentimento, — che invita tutto l'uomo nell'interezza della sua personalità. E di tutte le tendenze del marxismo russo, il bolscevismo era precisamente quella che più soddisfaceva tale esigenza dell'anima del popolo, onde la teoria non poteva separarsi dalla pratica rivoluzionaria. Esso soddisfaceva all'integralismo dell'anima popolare, anche perché enunciava il postulato dell'immediata realizzazione del socialismo e non volle attendere che l'evoluzione della società realizzasse i presupposti per l'avvento del socialismo.

Ma con ciò non è tutto detto né tutto spiegato. Le stesse cause e le stesse tendenze esistevano da secoli, e varie volte avevano iniziato la loro immediata realizzazione senza stabile risultato. Il successo dunque va spiegato con un elemento nuovo, d'altra parte evidente e innegabile, che è la forte e straordinaria personalità di Lenin: l'uomo che, con la sua parola e la sua azione, storicamente creò il regno della massa anonima.

La personalità di Lenin e la sua evoluzione personale determinarono in molti punti anche la filosofia ufficiale della Russia sovietica. Molti problemi che si dibattono nel materialismo dialettico ufficiale appaiono nella loro piena luce

solo se vengano considerati in connessione con la vita e le lotte che Lenin e i bolscevichi combatterono contro le varie correnti politiche e sociali.

#### 1. VITA E ATTIVITÀ FILOSOFICA

Vladimir Il'ic Ul'jànov (Lénin) nacque a Simbirsk il 22 (10) aprile 1870. Suo padre, di non ricca famiglia della piccola borghesia, era ispettore delle scuole popolari; sua madre, figlia d'un medico. In gioventù Lenin ebbe frequente occasione di vivere in campagna fra i contadini e di conoscerne bene cosi i costumi e le condizioni. Grande influsso su di lui ebbe allora suo fratello Alessandro, che, implicato nel regicidio dello zar Alessandro II (1° marzo 1881), finì sul patibolo. Grande ne fu l'impressione sull'animo di Vladimir Il'ic. La morte del fratello lo convinse dell'insufficienza ed inefficacia del metodo di lotta populistico per la liberatone del popolo attraverso il terrorismo. La sorella di Lenin narra che egli, ricevuta la notizia della morte di suo fratello, esclamò: «No, noi non seguiremo questo cammino. Non è questo il cammino da seguire».

Terminato il ginnasio nella città natale, Lenin iniziò (1887) gli studi giuridici nell'università di Kazan', ma dopo pochi mesi, a causa di disordini studenteschi, fu espulso e confinato a Kokushkino, un villaggio presso Kazan'. Negli anni seguenti compì privatamente i suoi studi giuridici, e finalmente nel 1891 superò gli esami presso l'università di Pietroburgo. La professione però si può dire che non l'abbia quasi affatto esercitata.

I suoi primi articoli di questo tempo sono dedicati alle questioni agrarie. Ma dopo poco (1893) egli passa all'attività rivoluzionaria nei circoli operai di Pietroburgo.

V. V. Adoratskij divide in tre periodi l'attività filosofica di Lenin: il primo che ne comprende i primi lavori letterari e va fino alla rivoluzione del 1905; il secondo dalla rivoluzione del 1905 al principio della guerra mondiale; il terzo che comprende gli anni 1914-16.[171]

Del primo periodo ha per noi importanza la sua lotta contro il populismo, che egli fu uno dei primi marxisti a intraprendere. Nel 1894 scrisse il libro *Che significa «amici del popolo», e come essi lottano contro i socialdemocratici*[172]. Esso ci mostra già Lenin marxista non solo in economia ma anche in filosofia. Già vi si vede la sua stima per la dialettica. Al metodo metafisico oppone il metodo dialettico. Il primo considera i rapporti sociali come un aggregato di relazioni meccaniche degli istituti sociali, mentre il secondo il me-

---

[171] V. Adoratskij, *O filosofskich ràbotach Lenina* [Dei lavori filosofici di Lenin], in Lenin, *Filosofskie tetrodi* [Quaderni filosofici], editi a cura dell'A. stesso e di V. G. Sorin, Mosca, 1933, p. 8.

[172] Cto takoe «druz'ja naroda» i кaк oni vojujut protiv sotsial-demokratov, Opere, vol. I.

todo dialettico, si pone per fine d'intendere la struttura sociale nella sua totalità come un organismo vivente, si sforza di comprenderla nella sua evoluzione e attività.

Nonostante la lotta contro il comune nemico, il populismo, che anche Struve nello stesso anno combatteva nelle sue *Osservazioni critiche,* Lenin non fa causa comune con lui, ma già da quest'anno se ne distacca, mentre Plechanov ancora l'anno seguente lodava il libro di Struve nel suo *Sulla questione dello sviluppo* ecc. Nell'autunno del '94 Lenin a Pietroburgo in una relazione *Riflesso del marxismo nella letteratura borghese*[173] accusa Struve di borghesismo. Egli trasformò poi questa sua conferenza nell'articolo *II contenuto economico del populismo e la sua critica nel libro del sig. Struve*[174]. Ma la pubblicazione in cui apparve l'articolo venne data alle fiamme dalla censura. Cosi Lenin già fin da quest'anno, mentre tutti gli altri marxisti facevano ancora causa comune con Struve, comincia la sua battaglia su due fronti: da una parte contro i populisti; dall'altra, contro i marxisti legali «per i quali la rottura col populismo significava il passaggio dal populismo borghese (o agrario) non al socialismo proletario, come per noi, ma al liberalismo borghese»[175].

Nella primavera del '95 si recò nell'Europa occidentale, strinse relazioni col gruppo della «Emancipazione del lavoro», ma presto tornò in Russia dove ebbe una parte principale nella fondazione e direzione dell'associazione operaia di Pietroburgo «Unione di lotta per l'emancipazione della classe operaia». Preparò l'edizione del giornale illegale «Rabòciaja Gazèta» [Gazzetta operaia], ma il 9 dicembre del '95 venne arrestato. Però anche in carcere continuò la sua attività letteraria, elaborò il *Progetto di programma del partito s.d.* [176] scrisse opuscoli e proclami agli operai che trasmetteva agli amici, i quali li stampavano alla macchia.

Nel febbraio del '97 venne condannato a tre anni di deportazione in Siberia, nel villaggio di Shushenskoje sul corso superiore del Jenissej. Ivi dà l'ultima mano alla sua grande opera *L'evoluzione del capitalismo in Russia*[177], che ebbe grande influsso per l'evoluzione del moto socialista. Egli dal suo esilio combatté energicamente l'economismo. Per sua iniziativa i gruppi di rivoluzionari deportati stesero una protesta contro il programma dell'economismo, il *Credo.* Egli occupava le ore dell'esilio anche a perfezionare la sua formazione filosofica. Fra i libri che, nel 1900, di ritorno dalla deportazione

---

[173] Otrazhenie marksizma v burzhuaznoi literature, in Opere, vol. I.
[174] Ekonomiceskoe soderzhanie narodnicestva i kritika ego v knige g. Struve, in Opere, vol. I.
[175] Lenin,, in *Opere*, 2ª ed., XII, p. 57.
[176] Proekt programmy s.-d. partii, in Opere, vol. I.
[177] Razvitie kapitalizma v Rossii, in Opere, vol. III.

spedi a sua madre, la polizia segreta notava opere di Spinoza, di Helvétius, di Kant, di Fichte, di Schelling, di Hegel, di Feuerbach, di Lange, di Plechanov.[178]

Liberato nell'estate del 1900, Lenin si recò nuovamente nell'Europa occidentale per fondarvi un periodico che fungesse da organo della socialdemocrazia russa e da nucleo del futuro partito. Conferì intorno a questo progetto con Plechanov, con P. Aksel' rod e V. Zasulic, tutti emigrati, e finalmente a Monaco di Baviera intraprese la pubblicazione del periodico. Nella primavera del 1902 la redazione si trasferì a Londra. L'organo, detto «Iskra» [La scintilla], insieme con l'organo teoretico della socialdemocrazia russa, la «Zarja» [L'aurora] raggiunse realmente lo scopo di preparare l'organizzazione del partito. In questo tempo Lenin combatté violentemente l' «economismo» e l'ideologia della Seconda Internazionale, specialmente di Bernstein, che auspicavano un socialismo per via di pacifica evoluzione. Contro di essi Lenin insisteva sulla dottrina della lotta di classe, della dittatura del proletariato e sulla necessità di creare un partito militante, severamente disciplinato.

La medesima idea del partito espose Lenin in un opuscolo, edito nel 1902 sotto un titolo già allora usuale tra rivoluzionari per esporre le proprie idee: *Che fare?*[179] da cui traspare chiarissima mente quello spirito attivistico e rivoluzionario antievoluzionistico che Lenin impresse a tutto il moto bolscevico e che determinò anche la fisionomia del materialismo dialettico russo. Insieme vi si vede come nella persona di Lenin il marxismo ricevuto dall'Occidente si fonda con la tradizione rivoluzionaria russa di Tkacèv, di Neciajev, ecc.

Lenin nel *Che fare?* mette ancora innanzi l'esigenza d'una strettissima centralizzazione; senza una decina di capi forniti di sceltissime doti, professionisti dell'attività rivoluzionaria e formati da molti anni, che agiscano con la massima unità d'intenti e d'azione, non è possibile nella società odierna nessuna lotta d'una classe qualsiasi; datemeli e metterò sotto-sopra la Russia. Insieme, abbozza anche il principio d'organizzazione del suo partito: il movimento dev'essere diretto da un numero, il più esiguo possibile, di gruppi perfettamente omogenei d'esperti rivoluzionari professionisti. Ma al movimento deve partecipare il maggior numero possibile degli appartenenti ai gruppi più vari degli strati più diversi del proletariato e d'altre classi del popolo.[180]

---

[178] Cfr. Adoratskij, *op. cit.,* p. 13.
[179] Lenin, *Cto delat'?* [Che fare?], Opere, IV, traduzione italiana, Mosca 1946.
[180] cfr. Lenin, *Opere*, IV, pp. 446-458.

In una sua lettera egli dà gli ultimi tocchi al disegno: va istituita anche una posta segreta, lettere circolari, una vigilanza sugli agenti provocatori ecc. È tutto un programma di cospirazione, concepito già da molti rivoluzionari prima di Lenin, ma molto dissimile dai partiti social-democratici quali esistevano allora in varie nazioni dell'Europa occidentale.

Dato tal carattere del programma di Lenin, non fa meraviglia che Plechanov, piuttosto proclive a seguire la linea della Seconda Internazionale, si dichiarasse contro di lui: «Nelle vedute di Lenin noi vediamo non un marxismo, ma — passi la parola malsonante — un bauerismo, una nuova edizione della teoria degli eroi e della folla»[181]

L'anno seguente (1903) si tenne a Londra, come vedemmo, il II Congresso del Partito Socialdemocratico russo, dove Lenin con una piccola maggioranza prevalse. Avvenuta allora la scissione fra bolscevichi e menscevichi, Lenin divenne il capo della frazione bolscevica. Egli fu nominato con Plechanov direttore principale dell'organo centrale del partito socialdemocratico, l' «*lskra*:». Ma passato Plechanov nelle file dei menscevichi, Lenin lasciò la direzione del periodico, che divenne allora organo della frazione menscevica, ed entrò nel Comitato centrale del Partito che allora era formato di rappresentanti bolscevichi. Contro i menscevichi scrisse l'opuscolo *Un passo avanti, due passi indietro*[182], in cui espone i punti di divergenza emersi al II Congresso del Partito. Dal dicembre 1904 Lenin pubblicò un nuovo periodico, «*Vperéd*» [Avanti] che, dopo il III Congresso del Partito (aprile-maggio 1905) esclusivamente bolscevico data l'assenza dei menscevichi, prese il nome di «*Proletàrij*» [Il proletario].

Nell'ottobre 1905 Lenin ritornò in Russia e partecipò da vicino ai moti rivoluzionari, scrivendo, parlando e animando nei comizi, difendendo contro i menscevichi l'idea dell'insurrezione armata. Tale attività egli continuò anche nel 1906, ma per sfuggire alle indagini della polizia dovette trasferirsi in Finlandia. Verso la fine del 1907 fu costretto ad abbandonare anche la Finlandia e a riemigrare.

Dall'estero continuò a dirigere il partito bolscevico e l'attività rivoluzionaria. Come dirigente, Lenin era contro i cosiddetti *otzovisty* (dal verbo *otozvat.* richiamare) che esigevano il richiamo dal parlamento *(Duma)* dei deputati socialdemocratici ed erano in genere contro l'uso dei mezzi legali[183]. Contro di loro, In un articolo egli spingeva alla partecipazione alla *Duma* e all'utilizzazione di quella tribuna per l'agitazione, alla partecipazione alle organizza-

---

181 In un articolo *Rabocij klass i sotsial-demokraticeskaja intelligentsija* [La classe operaia e la «intellighentsija» socialdemocratica], cit. da Mitin, p. 327.
182 Shag v per ed, dva shaga nazad, in Opere, vol. VI.
183 Cfr. Storia del partito comunista (bolscevico) dell'URSS, p. 166.

zioni sindacali (*profsojuzy*), alle assicurazioni contro le malattie, all'edizione di periodici e libri collettivi bolscevichi. D'altra parte, combatteva anche contro coloro che si opponevano alla simultanea continuazione dell'attività illegale, i *likvidatory,* menscevichi a cui s'era unito anche Trotskij, i quali inclinavano alla liquidazione dell'organizzazione illegale o sotterranea del partito. Lenin fondò dapprima il settimanale «Zvezdà» [La stella] (1910) e poi il quotidiano «Pràvda» (1912). Per poter meglio dirigerli, da Parigi si trasferì a Cracovia. In questi anni prendeva anche parte come delegato russo ai congressi internazionali socialisti di Stoccarda (1907) e di Copenaghen (1910) nei quali con Rosa Luxemburg s'adoperava all'organizzazione di un ala sinistra rivoluzionaria.

Già nel primo periodo della sua attività notammo in Lenin interesse per le questioni filosofiche. Ma ad uno studio più profondo egli venne condotto quando, dopo la rivoluzione del 1905, in vasti ambienti del marxismo russo prese a diffondersi l'empiriocriticismo, specialmente quando Bogdanov escogitò il suo empiriomonismo. Col Plechanov, Lenin prese a difendere la purità del materialismo dialettico. Ma della critica di Plechanov Lenin non era troppo soddisfatto: «Plechanov ha assolutamente ragione contro di loro [i machisti] quanto alla sostanza; soltanto che non è in condizione o non ha voglia, o è troppo pigro per dirlo concretamente, per esteso, semplicemente, senza spaventare inutilmente il pubblico con sottigliezze filosofiche. Ed io, ad ogni costo, lo dirò alla mia maniera»[184].

Come frutto di questa sua critica comparve nel 1909 il famoso libro *Materialismo ed empiriocriticismo*[185]. Gli autori bolscevichi innalzano alle stelle il significato di quest'opera. La chiamano «un prodotto geniale di significato mondiale»[186]; secondo Adoratskij questo libro, insieme con l'*Anti-Dühring* di Engels, è il massimo prodotto filosofico del marxismo[187]. Paragonando la critica leniniana dell'empiriocriticismo con quella di Plechanov, i citati autori ne vedono la superiorità in ciò, che mentre Plechanov si contenta d'una critica puramente interna, teoretica, Lenin, pur non trascurando la critica immanente-logica, dà insieme anche l'analisi delle radici sociali di questa deviazione di alcuni marxisti verso la filosofia dell'empiriocriticismo: dopo la rivoluzione del 1905 la borghesia vedeva ormai impossibile tenere le masse in soggezione solo con la forza fisica. Anche la religione che fino allora serviva a ciò e che, del resto, era ideologicamente adatta all'ordine feudale, diventava sempre più inefficace allo scopo ed aveva bisogno di qualche rammoderna-

---

[184] In una lettera a Gor'kij, del 24 marzo 1908; *Opere*, XXVIII, p. 535.

[185] Materializm i empìriokrititsizm*, in* Opere*, vol. XIII.*

[186] Vandek-Timosko, *op. cit.,* p. 30.

[187] Op. cit., p. 14.

mento e adattamento alle nuove esigenze del tempo. Perciò occorreva un nuovo mezzo ideologico per tener le masse, e appunto l'empiriocriticismo russo veniva al soccorso della borghesia fornendole quello che Lenin chiamava «un nuovo bastone, un bastone spirituale.»[188]

L'importanza filosofica di questo libro si può ridurre a due punti. Anzitutto, l'evoluzione della filosofia più recente, dopo l'epoca di Marx e di Engels, aveva posto in primo piano nella controversia il problema gnoseologico. E difatti abbiamo già visto nel capitolo sulle varie tendenze nel marxismo russo, quale importanza vi avessero il neokantismo e l'empiriocriticismo; cosi pure l'empiriomonismo di Bogdanov aveva messo in primo piano il problema della conoscenza, delle relazioni della sensazione con la realtà. Perciò urgeva il compito di risolvere il problema gnoseologico sul fondamento del materialismo dialettico, se la posizione di Marx doveva essere mantenuta anche in filosofia.

Un altro punto che fin dai tempi di Engels, l'ultimo grande teoretico del marxismo, aveva assunto un'importanza capitale era il problema della materia nelle scienze naturali. Ai tempi di Marx e di Engels, il concetto di materia sembrava un concetto chiarissimo, evidentissimo e semplicissimo. Nell'atomo la scienza credeva d'essersi trovata di fronte all'ultima essenza della materia. Ma la scoperta della radioattività di alcuni elementi, negli ultimi anni dello scorso secolo, aveva costretto ad ammettere che anche l'atomo non è il limite ultimo della divisibilità della materia, ma una specie di sistema solare in piccolo, dove intorno a un nucleo carico d'elettricità positiva gravitano elettroni con elettricità negativa. Con ciò il concetto dell'atomo, già chiarissimo, era diventato assai oscuro. Di conseguenza, non mancò chi prese a parlare d'una seria crisi delle scienze naturali e di rovina degli antichi principi (Henri Poincaré), di «smaterializzazione dell'atomo» e di «svanire della materia» (L. Houllevigue).[189]

La «crisi» spinse alcuni dei fisici a rifugiarsi nelle posizioni dell'idealismo (Poincaré: tutto ciò che non è pensiero è un mero «nulla); altri, e in particolare alcuni marxisti russi, nell'empiriocriticismo.

Per tutto questo, Lenin in questo libro dà anzitutto grande importanza a quei due problemi. Nel campo della teoria della conoscenza difende l'identità della dialettica, della logica e della teoria della conoscenza; espone la sua teoria della conoscenza, la cosiddetta «teoria della riflessione»[190] e il problema ad essa legato della verità assoluta e relativa; critica la soluzione data da Ple-

---

[188] Vandek-Timosko, *op. cit.,* p. 33; cfr. Lenin, *Opere*, XV, p. 89.

[189] Cfr. *Materialismo ed empiriocriticismo*, in Opere XIII, pp. 207-211.

[190] Nell'intendere il termine «riflessione» bisogna prender le mosse dal suo senso fisico: nelle nostre sensazioni e concetti si «riflette» la realtà oggettiva.

chanov al problema gnoseologico, quella dei geroglifici, insiste sul criterio della pratica nella teoria della conoscenza e difende il carattere di partito *(partijnost')* della teoria; tratta il problema dello spazio e del tempo e ne difende l'oggettività contro l'idealismo.

Quanto al problema della materia nelle scienze naturali, Lenin propone la distinzione fra concezione filosofica e concezione scientifica della materia. Mentre la scienza ne considera la struttura fisica, per la filosofia la materia è «quel che, agendo sui nostri organi dei sensi, produce la sensazione; la materia è la realtà oggettiva dataci nella sensazione»[191]. Secondo tale concezione, «l'unica "qualità" della materia, al cui riconoscimento è legato il materialismo filosofico, è la qualità di essere realtà oggettiva, di esistere fuori dalla nostra coscienza»[192].

Vediamo qui, e lo constateremo spesso anche in séguito, che Lenin interpreta il materialismo quasi nel senso di «realismo»; e specialmente dalla seconda citazione risulta che egli prende la materia nel senso di realtà oggettiva, indipendente dal soggetto della conoscenza.

Il *Materialismo ed empiriocriticismo* è la principale opera filosofica di Lenin nel secondo periodo (1905-14). Con lo scoppio della guerra mondiale comincia il terzo periodo della sua attività filosofica, il periodo della vigilia della rivoluzione russa (1914-16).

Appena scoppiata la guerra, Lenin si scaglia contro i vari partiti socialisti delle varie nazioni che diedero il voto per la guerra. Egli proclama il fallimento della Seconda Internazionale e già propugna l'idea di fondarne una nuova. Propone pure che la guerra imperialistica venga trasformata in guerra civile.

Egli prese parte con la delegazione russa ai congressi socialisti di Zimmerwald (3-8 settembre 1915) e di Kienthal (giugno 1916), dove venne propugnata la stessa idea del distacco dall'Internazionale socialista dell'A ja e si faceva propaganda contro la guerra.

Ma anche in quelli anni di guerra, egli attendeva intensamente in Svizzera agli studi filosofici. Si conservano i quaderni, in cui faceva gli estratti degli autori che leggeva con le annotazioni che apponeva. Cosi fece col libro di Feuerbach su Leibniz, con varie opere di Hegel, cioè con la *Logica*, la *Filosofia della storia* e la *Storia della filosofia;* cosi col libro di Lassalle su Eraclito, e persino con la *Metafisica* d'Aristotele. I quaderni vennero pubblicati dopo la sua morte nei volumi IX e XII del *Léninskij Sbòrnih* [Miscellanea Leniniana],

[191] Materialismo ed empiriocriticismo, p. 119.
[192] *ibid.,* p. 213.

poi in unico volume nel 1933 sotto il titolo di *Filosofskie tetradi* [Quaderni filosofici], da V. V. Adoratskij e V. G. Sorin. Da tutto il modo con cui Lenin elaborava quei materiali, appare che aveva l'intenzione di raccoglierli per comporre un libro che poi non potè condurre a termine.

Al centro delle sue disquisizioni e del suo interesse sta il problema della dialettica. Già nei precedenti lavori, la sua attenzione era fortemente attratta verso questo che egli riteneva «elemento decisivo del marxismo». E cosi, specialmente in questo momento, durante quella conflagrazione europea in cui Lenin secondo la sua concezione dialettico-materialistica vedeva la manifestazione delle interne contraddizioni della struttura sociale del mondo borghese, si spiega bene come egli, forse anche sotto l'influsso d'un presentimento della rivoluzione proletaria in gestazione, abbia rivolto tutto il suo studio teoretico alla scoperta delle leggi e dell'intima natura della dialettica. Nel moto accelerato, nella varietà e nella «concentrazione» degli eventi di quegli anni, Lenin aveva sotto mano abbondante materiale per lo studio delle leggi determinanti l'evoluzione degli eventi.

L'essenza della dialettica Lenin la vede nella «unità degli opposti»; in ciò sta per lui il «nocciolo della dialettica»[193]. La risoluzione dell'uno nei suoi opposti elementi, la loro contraddizione, è la fonte immanente d'ogni attività e di ogni evoluzione. Il mondo oggettivo in tutta la sua varietà, complicazione e molteplicità, è, ciononostante, qualcosa di totale, di uno. Qui troviamo anche in Lenin quel motivo che già prima di lui aveva spinto tanti altri filosofi russi con forza irresistibile verso Hegel: l'intuizione dell'universale connessione in tutto il mondo, e del processo dell'evoluzione continua per mezzo della lotta degli opposti. Questi motivi balzano bene in luce dall'elenco dei momenti costitutivi della dialettica, che Lenin dà nei suoi prospetti sull' «Idea assoluta» ricavandoli dalla *Logica* di Hegel. Ivi, tra gli altri ne enumera sedici, che costituiscono interamente la dialettica:

Questi elementi si possono forse proporre più dettagliatamente cosi:

1. l'*oggettività* della considerazione (non esempi, non divagazioni, ma la cosa in se stessa);

2. la totalità integrale delle molteplici *relazioni* di» questa cosa con le altre;

3. lo *sviluppo* di questa cosa (*respective:* di questo fenomeno), il suo proprio moto, la sua propria vita;

4. le *tendenze* (e i lati) internamente contraddittorie in questa cosa;

5. la cosa (il fenomeno, ecc.) come somma e *unità delle opposizioni;*

[193] Quaderni filosofici, p. 213.

*6.* la *lotta*, *respective* il dispiegamento, di queste opposizioni, la contraddittorietà delle tendenze, ecc.;

7. la combinazione di analisi e sintesi, la scomposizione delle singole parti e l'insieme, la somma completa di queste parti;

8. le relazioni di ciascuna cosa (fenomeno, ecc.) sono non soltanto multiformi, ma generali, universali. Ciascuna cosa (fenomeno, processo, ecc.) è connessa con *ogni* altra;

9. non soltanto unità delle opposizioni, ma *passaggi di ogni* determinazione, qualità, tratto, lato, proprietà in *ogni* altra (nel suo opposto?);

10. processo infinito di manifestazione di *nuovi* lati, relazioni, ecc.;

11. processo infinito d'approfondimento della conoscenza della cosa, del fenomeno, dei processi, e via dicendo, da parte dell'uomo, dal fenomeno all'essenza e dall'essenza meno profonda all'essenza più profonda;

12. dalla coesistenza alla causalità, e da una forma di nesso e di mutua dipendenza, a un'altra più profonda, più generale;

13. la ripetizione in uno stadio più alto, di certi tratti, proprietà ecc. dello stadio più basso, e

14. il ritorno quasi allo stato primitivo (la negazione della negazione);

15. la lotta del contenuto con la forma, e viceversa. Il rigetto della forma, la trasformazione del contenuto;

16. il passaggio della quantità nella qualità, e *viceversa*».[194]

In questa concezione Lenin supera di molto la concezione della dialettica tradizionale nel marxismo, il che si può già vedere da ciò che quei momenti che fin allora nella letteratura marxista si ritenevano come primari, presso Lenin appaiono appena ai numeri 15 e 16; anzi, Lenin annota che «il *15* e il *16* non sono che *esempi* per il 9»[195].

Gyzhevs'kyj[196] osserva *a* questo proposito che questa concezione leniniana della dialettica segna già un abbandono della base del naturalismo. La «unità degli opposti» ha senso soltanto se non parliamo dell'essere materiale, spaziale e temporale, ma d'una realtà ideale.

Sopra, parlando del libro *Materialismo ed empiriocriticismo,* si è visto che Lenin, determinando il concetto di materia, senza accorgersene si stacca dal materialismo, giustificando con i suoi argomenti un realismo gnoseologico e proponendolo sotto l'etichetta di materialismo. In una simile maniera ve-

---

[194] Quaderni filosofici, pp. 211-212.
[195] *Ibid.,* p. 212; cfr. Cyzevs'kyj, *Hegel bei den Slaven*, Reichenberg, 1934, p. 376.
[196] Loc. cit.

diamo anche qui che egli si stacca inconsciamente dal materialismo, volendo unire con esso il principio dell'unità degli opposti. Ma come nel problema della materia vediamo che egli fa servire al suo materialismo argomenti utili per il realismo, cosi qui tutto il suo intento, nel suo studio di Hegel, è di trasformare la dialettica «idealistica» in dialettica «materialistica», intendendo questa nel senso che la nostra conoscenza della dialettica non è che l'espressione del moto dialettico, esistente nella realtà stessa.

Ma poiché l'idealismo assoluto di Hegel non riduce affatto, come l'idealismo soggettivo, il mondo esterno all'attività del soggetto conoscente *individuale,* ma ammette una certa indipendenza di quello da questo, avviene che Lenin, contro la sua aspettazione, trovi in Hegel molte cose che soddisfano alle sue aspirazioni realistiche. Perciò spesso nei suoi prospetti sulla *Logica* di Hegel si trovano delle note marginali come: «magnificamente», «molto bene», «giusto»... Molto caratteristica la nota all'inizio del gruppo conclusivo di estratti dalla *Logica* di Hegel, intitolata «Osservazioni generali». «È degno di nota che tutto il capitolo sull' "Idea assoluta" non dica quasi nemmeno una parolina di Dio (appena una volta casualmente vien fuori il "concetto" "divino"), e inoltre — *NB questo* — quasi non ha per contenuto specifico *l'idealismo,* ma ha per oggetto suo principale il *metodo dialettico*. La somma e il riassunto, l'ultima parola e la sostanza della logica di Hegel è il *metodo dialettico* — ciò è estremamente notevole. E ancora una cosa: in questa stessa *più idealistica* opera di Hegel, vi è *meno di tutto* dell'idealismo, e *più* di tutto del materialismo. "Contraddittorio ", ma è un fatto!»[197]

In conclusione Lenin fa gran stima della filosofia di Hegel; l'unico difetto di questi, secondo Lenin, sta in una certa unilateralità, nel porre troppo in evidenza un unico aspetto nella conoscenza: «L'idealismo filosofico è *solamente* fandonia dal punto di vista del materialismo grossolano, semplice, metafisico. Al contrario, dal punto di vista del materialismo *dialettico,* l'idealismo filosofico è lo sviluppo (il gonfiamento, l'intumescenza) *unilaterale,* esagerata... di uno dei tratti, dei lati, delle faccette della conoscenza nell'assoluto, *strappato* dalla materia, dalla natura, divinizzato»[198].

Scoppiata la rivoluzione nel febbraio 1917, mentre l'Inghilterra e la Francia, che pure concedevano ad altri rivoluzionari emigrati il permesso di tornare in Russia, lo negavano a Lenin, il governo tedesco gli concesse d'attraversare la Germania in una carrozza ferroviaria sigillata fino in Svezia, e di là egli tornò in patria. Immediatamente, il secondo giorno dal suo arrivo (4 aprile 1917) in un'adunanza di bolscevichi propose le sue famose tesi *Sul compito*

---

[197] Quaderni filosofici, p. 225.
[198] Quaderni filosofici, p. 328.

*del proletariato nella presente rivoluzione*. In esse riappare chiaramente il carattere di Lenin e l'impronta che la sua personalità diede al moto da lui creato. Egli vi insorgeva contro la collaborazione col governo provvisorio caldeggiata sotto il pretesto della «difesa della rivoluzione»; chiedeva il passaggio dei poteri al proletariato, la nazionalizzazione della terra, la riforma del partito e la mutazione del nome di esso in «Partito Comunista», nonché la fondazione d'una Terza Internazionale.

Nel sostenere tale programma Lenin era quasi solo. Kamenev pubblicò nella «Pravda» le tesi come idee personali di Lenin. Ma questi nei giorni seguenti cominciò un'instancabile attività, parlò, scrisse agli amici... Nella conferenza pan-russa del partito bolscevico tenuta poco dopo, le sue tesi già venivano accolte dal partito, mentre Plechanov con mordente ironia se ne faceva gioco, trattandole da idee fantastiche e del tutto avulse dalla realtà.[199]

Nel luglio scoppiò a Pietrogrado l'insurrezione bolscevica; per tre giorni i bolscevichi furono padroni della città; ma il governo riuscì a reprimere la rivolta. Lenin dovette fuggire in Finlandia. Ivi scrisse il suo celebre libro *Lo Stato e la rivoluzione*[200] interamente diretto contro i menscevichi, il quale ha anche oggi grande importanza, contenendo la dottrina di Lenin sullo Stato.

Lo Stato è il risultato dell'antagonismo delle classi, lo strumento del dominio d'una classe sulle altre. Degno di nota quel che Lenin vi dice del periodo transitorio dal capitalismo al socialismo: è il periodo della «dittatura del proletariato»; tale teoria è ritenuta come l'essenza e il fondamento del leninismo. Durante il passaggio dal capitalismo al comunismo, la repressione è ancora necessaria» con questa differenza che ora la maggioranza degli oppressi reprime la minoranza degli oppressori. L'apparato o macchina speciale della repressione, lo Stato, per dirla con una parola, è ancora necessario, ma è già uno stato transitorio, inquantoché la repressione della minoranza per opera della maggioranza è cosa molto facile, semplice e naturale, che non costerà molto sangue. Quando poi il proletariato avrà conquistato il potere, lo Stato insensibilmente scomparirà. Il comunismo eliminerà le occasioni dei delitti. Resteranno soltanto alcuni reati individuali che dopo la scomparsa dello Stato verranno senza difficoltà repressi dagli stessi cittadini.

Nella società comunistica egli distingue due fasi: una prima fase in cui ciascuno dovrà lavorare e ricevere in proporzione del suo lavoro; una seconda, del comunismo perfetto, in cui ci sarà immensa abbondanza di beni, la società domanderà a ciascuno secondo la sua capacità e retribuirà a ciascuno se-

---

[199] Cfr. Mitin, *Dialekticeskij materializm* [Il materialismo dialettico], Mosca, 1933.
[200] Gosudarstvo i revoljutsija, in Opere, vol. XXI.

condo il suo bisogno. Stalin[201] ancora nel 1934 opponeva quest'ultima fase come «comunistica» alla prima che chiama «socialistica». Nell'art. 12 della nuova Costituzione del 1936 è accolta la prima, la formula «socialistica».[202]

Nell'autunno Lenin ritornò illegalmente a Pietrogrado e vi sostenne l'idea della necessità dell'insurrezione armata. Dopo la vittoria di essa, Lenin assunse la carica di presidente del consiglio dei Commissari del popolo e la direzione suprema del Partito Comunista. Gli anni seguenti sono pieni d'intensissimo lavoro. Ma la sua salute non era molto buona. Il 25 maggio del 1922 soffri la prima emorragia cerebrale, che superò, come pure una seconda; ma la terza del 21 gennaio 1924 gli fu fatale. Il suo funerale fu una cerimonia cosi grandiosa quale difficilmente può essersene vista una simile in Russia. Il mausoleo in cui fu sepolto divenne come un santuario cui si rivolgono i pellegrinaggi delle masse di popolo da tutte le parti dell'Unione Sovietica.

Il tempo della rivoluzione era stato troppo pieno d'occupazioni esterne perché Lenin potesse consacrare molto tempo agli studi filosofici. Ma non si spense in lui l'interesse per le questioni di filosofia nemmeno in quel periodo. Nel novembre del 1920 si procura il *Materialismo storico* di Labriola e le *Lettere a Sorel sulla filosofia.* Nel giugno del '21 prega gli si procuri la traduzione russa della *Logica* e della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Quasi allo stesso tempo vuol leggere il celebre libro di I. A. Il'in, *La filosofia di Hegel come dottrina della concretezza di Dio e dell'uomo*[203]. Si dice che questo libro gli fosse piaciuto moltissimo, tanto da indurlo a far liberare l'autore dal carcere[204]; Il'in però l'anno seguente venne espulso dalla Russia.

Per intendere l'importanza che ancora a quel tempo Lenin attribuiva alla filosofia, è di grande importanza la sua lettera *Sul significato del materialismo militante*, da lui indirizzata alla direzione della rivista filosofica sovietica «*Pod zinàmenem marksizma*». [Sotto il vessillo del marxismo], che vi venne anche pubblicata[205]. In essa, egli insiste, proprio come nei suoi lavori del periodo 1914-16, sulla grande importanza della dialettica; esorta i filosofi sovietici ad investigare profondamente la dialettica hegeliana, essendo ciò necessario a causa della rivoluzione operatasi negli ultimi anni nelle scienze naturali. Senza una profonda evoluzione filosofica della dialettica hegeliana, la rivoluzione delle scienze naturali condurrà all'idealismo e al clericalismo.

---

[201] Rapporto al XVII Congresso del Partito sull'attività del Comitato Centrale del Partito Comunista (bolscevico) dell'URSS (26 gennaio 1934), in Questioni del leninismo, Mosca, 1946, pp. 511-512.

[202] «Nell'URSS si attua il principio del socialismo: *"* Da ciascuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo il suo lavoro*"*». *La Costituzione dell'URSS, in 11 Costituzioni*, a cura del Ministero per la Costituente, Roma, 1946, p. 207.

[203] *Filosofila Gegelja как ucenie o konkretnosti Boga i celoveka*, 2 voli., Mosca, 1918. D. Cyzevs'kyj (*Hegel bei den Slaven*, p. 367) chiama questo libro «la migliore e più profonda presentazione di Hegel nella letteratura russa (e una delle migliori nella letteratura mondiale)».

[204] «Krasnyj ogonek», 1929; Cyzevs'kyj, *op. cit.,* p. 374.

[205] O znacenii voinstvujushcego matermlizma, in Opere, XXVII, pp. 180-190.

Solo la dialettica hegeliana, concepita in modo materialistico, è capace di rispondere ai problemi filosofici posti dalla scienza contemporanea. La redazione e i collaboratori di quella rivista dovrebbero formare secondo Lenin una «associazione degli amici materialisti della dialettica hegeliana».[206]

#### 2. Il leninismo

Lenin, se consideriamo l'opera sua, in molti punti è semplicemente un seguace di Marx. Cosi, per es., specialmente nel suo materialismo dialettico, egli vuol mantenere inalterata la posizione di Marx contro i tentativi revisionistici di conciliare la dottrina economica con qualche nuova filosofia.

Ma in altri punti notiamo differenze abbastanza grandi non solo tra lui e il marxismo comune della Seconda Internazionale, ma anche tra lui e lo stesso Marx. L'elemento volontaristico nella sua filosofia è talmente forte da sembrare che ponga in pericolo il carattere scientifico del materialismo storico marxista; nella questione agraria egli s'impegnò in una via abbastanza originale per il marxismo; eccettuando infine la Russia dalla comune via d'evoluzione delle altre nazioni d'Europa si poneva inoltre in opposizione radicale all'opinione comune del marxismo contemporaneo. Tutto ciò ci pone di fronte alla questione: è il leninismo semplicemente identico al marxismo, oppure ne è una riforma o, infine, qualcosa di affatto nuovo?

La questione, in che cosa stia l'essenza del leninismo, l'essenza dell'opera propria di Lenin, è stata risolta variamente da vari autori.

Rjazanov vede la differenza tra il marxismo e il leninismo in ciò che il primo è la teoria e il secondo la pratica.

Altri vedono nel leninismo nient'altro che l'adattamento del Marxismo alle condizioni della Russia.

Zinòvjev considera come elemento principale del leninismo la parte che esso assegna alle questioni agrarie; il leninismo, secondo lui, è la teoria della rivoluzione proletaria immediatamente sorta nella terra in cui prevale l'elemento agricolo.[207]

Preobrazhenskij distingue nel marxismo gli elementi immutabili, gli elementi che vanno sviluppati e completati e finalmente gli elementi che vanno sostituiti con altri nuovi. La metodologia, cioè il materialismo dialettico, costituisce precisamente l'elemento della prima categoria, e nell'identità di questo materialismo dialettico presso Lenin e presso Marx sta la fondamentale identità teoretica fra leninismo e marxismo.

---

[206] *Ibid.,* p. 187.
[207] Cfr. Mitin, p. 34.

Bucharin finalmente fa nel marxismo un'analoga distinzione fra la somma di certe idee, proposizioni, ecc. e il metodo con cui questa somma fu acquisita e analizzata. Ora, se sotto il nome di marxismo non si intende la somma delle idee che si trovano in Marx ma quello strumento, quella metodologia che è propria del marxismo, ne consegue naturalmente che il leninismo non è qualcosa che alteri o riveda la metodologia della dottrina di Marx. Al contrario, in questo senso, il leninismo è il completo ritorno a quel marxismo che fu formulato dagli stessi Marx ed Engels.[208]

È chiaro che i bolscevichi ortodossi non potevano ammettere un tale concetto del leninismo inteso come una correzione del marxismo. Dovettero dunque trovare una definizione che salvasse insieme l'ortodossia marxistica di Lenin e anche l'originalità dell'opera sua. Perciò Stalin ravvisa l'essenza del leninismo nell'ulteriore evoluzione e concretizzazione della dottrina di Marx e di Engels, nell'essere il marxismo dell'epoca dell'imperialismo e della rivoluzione proletaria. Perché, mentre Marx ed Engels insegnarono e agirono nell'epoca del capitalismo industriale, Lenin visse in un'epoca in cui il capitalismo era entrato in un nuovo stadio di evoluzione, cioè nell'epoca del capitalismo imperialistico e della rivoluzione proletaria. Epoca che porta con sé una moltitudine di gestioni e di situazioni nuove (intensificazione della lotta fra capitalisti che vanno unendosi in *trusts,* sindacati, ecc. per divenirne ancor più forti; antagonismi fra i vari gruppi capitalistici e fra gli stati che li proteggono; antagonismo fra il numero relativamente ristretto degli imperialisti dei vari stati e le masse di popoli coloniali da essi dipendenti). Tutte queste questioni non hanno soluzione se la dottrina di Marx e di Engels non venga ulteriormente svolta: opera questa compiuta da Lenin. Il leninismo, dunque, non è un semplice ritorno al marxismo, effettuato dopo la defezione della Seconda Internazionale; né una mera «pratica» corrispondente alla «teoria» marxista (e in ciò sembra che Stalin abbia ragione, se ci ricordiamo dell'importanza che Lenin dava alla filosofia e del modo con cui l'aveva coltivata); né si può dire un semplice adattamento alle condizioni russe; ma ha un significato internazionale come marxismo dell'epoca dell'imperialismo e della rivoluzione proletaria. Il leninismo va concepito come un'ulteriore evoluzione del marxismo in tutti i suoi elementi costitutivi: della sua filosofia, della sua dottrina economica, ecc. «II leninismo è il marxismo dell'epoca dell'imperialismo e della rivoluzione proletaria. Più esattamente: il leninismo è teoria e tattica della rivoluzione proletaria in generale, la teoria e la tattica della dittatura del proletariato in particolare… Il leninismo è lo sviluppo ulteriore del marxismo».[209]

---

[208] Bucharin, *Ataka*, p. 255, cit. da Mitin, p. 310.
[209] G. Stalin, *Questioni del leninismo*, Mosca, 1946, p. 10.

Ma quest'ulteriore evoluzione del marxismo che costituisce l'essenza del leninismo, secondo Stalin non è possibile nel campo del materialismo storico (dottrina dello stato e della rivoluzione, dittatura del proletariato, struttura sovietica, ecc.) senza una simultanea evoluzione e approfondimento della metodologia marxistica, cioè del materialismo dialettico.[210]

Era dunque necessario per il bolscevismo vedere nel leninismo anche l'ulteriore evoluzione e concretizzazione relativamente alla nuova situazione della filosofia del materialismo dialettico.

Questa nuova situazione filosofica del tempo in cui Lenin viveva, i bolscevichi la vedono caratterizzata dai seguenti fattori:

*a)* crisi delle scienze fisiche e, in genere, naturali («è svanita la materia») e, in conseguenza di tale crisi, predominio dell'idealismo nella filosofia borghese; reviviscenza dei vari sistemi idealistici: neokantismo, neohegelismo, empiriocriticismo, ecc.; *b)* specializzazione della filosofia contemporanea nelle questioni gnoseologiche.

Tale situazione della filosofia in generale aveva condotto molti marxisti della Seconda Internazionale ad allontanarsi più o meno nettamente dal materialismo dialettico di Marx e di Engels. Cosi Lenin, volendo tornare alla pura tradizione marxista, contro questa Seconda Interazionale, si trovò di fronte alla necessità di portare la filosofia del materialismo dialettico all'altezza della filosofia contemporanea.

Quali sono dunque i momenti caratteristici del materialismo dialettico leniniano in confronto all'anteriore?

Il primo di tali elementi è il tentativo di conciliare il materialismo dialettico con le nuove scoperte della scienza fisica circa la struttura dell'atomo, distinguendo tra il concetto filosofico e quello scientifico della materia, e il realismo gnoseologico risultante dal suo concetto filosofico della materia.[211]

Il secondo elemento essenziale del leninismo filosofico è il tentativo di costruzione d'una teoria marxistica della conoscenza. Anche qui ricompare — e in ciò il tentativo di Lenin differisce dagli altri tentativi di marxisti russi e non russi — il suo deciso e appassionato realismo, per cui egli riteneva le sensazioni e i concetti da esse ricavati come immagini, copie, riflessi (*otrazhenijci*) della realtà oggettiva. Onde il nome di «teoria della riflessione» dato alla sua teoria.

---

[210] Cfr. Mitin, pp. 311-312.

[211] Cfr. sopra, pp. 132-133.

Con questa sua posizione gnoseologica vanno congiunte ancora alcune altre peculiarità che danno alla filosofia di Lenin e, dopo di lui, all'odierna filosofia sovietica, uno speciale carattere.

La prima consiste nel compito principale che Lenin attribuiva alla teoria e nel concetto della stretta unione fra teoria e pratica. Siccome la dialettica riflette il moto stesso che è nel mondo, nella realtà oggettiva, ne segue che azione retta, utile al proletariato, può essere soltanto quella conforme alle conclusioni che ricaviamo dalla dialettica, «Senza teoria rivoluzionaria, — diceva Lenin, — non vi può nemmeno essere movimento rivoluzionario... Solo un partito guidato da una teoria d'avanguardia può adempiere le funzioni di combattente d'avanguardia».[212]

Questa tesi di Lenin era frutto della sua lotta per il principio della *soznatel'nost'* [elemento cosciente] contro l'economismo che propugnava il principio della *stichijnost'* [processo spontaneo].

Gli «economisti» ritenevano che le masse operaie tendano in modo spontaneo ed elementare a raggiungere i loro scopi e alla realizzazione dell'ordine socialista; non c'è bisogno di istruirle, al contrario dobbiamo imparare da loro, «La classe operaia *stichijno* [per elementare necessità] è attratta al socialismo», scrivevano.

Come s'è visto, Lenin, nella sua lotta tenace, già dal suo *Che fare?* cominciava ad elaborare la sua teoria della relazione fra il processo spontaneo (*stichijnost*') e l'elemento cosciente (*soznatel' nost').* Perché il processo spontaneo porti frutto e conduca allo scopo, occorre il contributo estrinseco dell'elemento della coscienza. Perché poi la «coscienzialità» dia a sua volta pieno risultato è necessario organizzare il moto operaio. Il proletariato non ha altra arma all'infuori dell'organizzazione. Oppresso dai capitalisti in vari modi, esso può divenire, e diverrà necessariamente, una forza invincibile solo se la sua unione nell'idea *(idejnoe objedinenie)* per mezzo dei principi del marxismo trovi compimento nella unità materiale dell'organizzazione.

Cosi la concezione di Lenin circa la relazione dell'elemento spontaneo con l'elemento cosciente è intimamente coerente e corrispondente alla sua concezione del partito. Proprio perché il processo elementare esige una direzione attraverso l'attività cosciente, l'organizzazione, egli insiste tanto sulla necessità di creare un partito ben disciplinato e strettamente legato per interna unità per dirigere il moto proletario. Proprio perché il processo elementare da solo non conduce allo scopo, e perché in esso va introdotto l'elemento della coscienza e dell'organizzazione, occorre qualcuno che vi provveda.

---

[212] Lenin, *Cto delat'?* [Che fare?], Opere, IV, pp. 380-381.

In ciò sta il compito del partito. Quest'idea del partito, Lenin l'aveva difesa nella sua lotta contro i menscevichi fin dal II Congresso del partito a Londra, quand'essi confondevano il partito con la classe operaia. Lenin al contrario intendeva il partito come un'avanguardia, come uno strato cosciente, un elemento organizzativo e attivistico.

Cosi il materialismo dialettico leninistico ricevette una forte nota di «volontarismo», che è tipico ancora dell'odierno materialismo dialettico sovietico. I filosofi sovietici vedono l'importanza di Lenin per l'elaborazione del materialismo storico nel fatto di aver attenuato l'elemento deterministico latente nella concezione materialistica della storia e di aver messo in rilievo l'importanza dell'influsso che alla lor volta esercitano le sovrastrutture ideologiche sulla base materiale: «Precisamente a Lenin e Stalin, — scrive Iovciuk[213], — va attribuito il merito della giustificazione più profonda dell'effetto di ritorno delle sovrastrutture ideologiche e politiche sulla base materiale della società, sulla sua economia».

Ciò finalmente conduce ancora a un'altra proprietà essenziale della filosofia, quale Lenin la concepisce, cioè al suo carattere partitario» (*partijnost')*.[214] La filosofia secondo lui necessariamente dev'esser «parziale» (*partijna*).

Secondo Lenin tale «partitarietà» consiste nella necessità che il filosofo proletario non s'accontenti d'avere della realtà una cognizione oggettiva puramente teoretica, ma che inoltre che in ogni valorizzazione dell'evento si ponga direttamente ed apertamente nella posizione d'un determinato gruppo sociale», cioè nella posizione del proletariato.

Qui la filosofia leniniana sente l'attrazione di un'idea, di un ideale di conoscenza già perseguito in tutto il corso della storia della filosofia russa, a cominciare dagli slavofili: la filosofia non è solo un'occupazione teoretica, ma qualcosa di esistenziale, di vitale che ha un'importanza non solo teoretica, ma affatto personale, un'importanza vitale per la stessa persona del filosofo. La conoscenza della verità per Kiréjevskij, il primo filosofo slavofilo, era già un affare decisivo, anzi religioso, che doveva mobilitare tutta l'esistenza della persona viva, tutta la sua responsabilità, tutte le sue facoltà. In un'ulteriore evoluzione di quest'idea, Chomjakòv pretendeva dal filosofo, come condizione per conoscere la verità, che egli si trovi in unione organica con tutto l'organismo dell'umanità, animata dallo Spirito divino, considerando egli la vita nella Chiesa come condizione prerequisita al raggiungimento della veri-

---

[213] *M. T. Iovcuk, Leninizm i peredovaja russkaja kultura XIX veka* [Il leninismo e la cultura progressista russa del secolo xix], Mosca, 1946, p. 30.

[214] Traduciamo i termini russi *partijnyj* e *partijnost'* con i neologismi «partitario» e «partitarietà» anziché con una qualche corrispondente circonlocuzione per poter più fedelmente riportare tradotte le citazioni dei testi russi.

tà. E l'idea della «partitarietà» della filosofia in Lenin è come una aspirazione allo stesso ideale dall'opposta sponda.

Tuttavia, subito dopo la vittoria del partito bolscevico, la filosofia leniniana non fu l'unica riconosciuta. Anzi, nei primi anni dopo la rivoluzione, si lasciava una libertà abbastanza grande nel campo filosofico, sicché non solo la filosofia materialistica ma anche i vari sistemi idealistici si poterono seguire e insegnare nelle università. Solo nell'autunno del 1921 la maggior parte dei vecchi professori fu rimossa dalle università.[215]

Nemmeno fra gli stessi seguaci del partito bolscevico il materialismo dialettico leniniano fu comunemente accolto. La ragione sembra trovarsi in ciò, che la filosofia del materialismo dialettico professata dai capi del partito, forniva la base comune dove potevano ritrovarsi rivoluzionari di varie tendenze filosofiche. Perché il duplice elemento di questa filosofia, il materialismo e la dialettica, attraeva sia i fautori del materialismo volgare — il quale fin dai tempi del nichilismo russo era pur sempre vivo in Russia, specialmente tra i rivoluzionari persuasi essere il materialismo l'unica dottrina rivoluzionaria e progressista — sia gli uomini più inclini alla speculazione, ai quali la dialettica sembrava promettere una filosofia degna di questo nome, superante il volgare e grossolano materialismo. In tal modo il partito bolscevico, nel momento in cui premeva il lavoro della rivoluzione da compiere, che esigeva la concentrazione di tutte le forze per condurre la lotta per il potere, poté unire nella comune opera rivoluzionaria uomini cosi diversi di tendenze e di pensiero. Fatta la rivoluzione, quando si dovette passare al lavoro positivo della costruzione, dovettero necessariamente manifestarsi le divergenze nella dottrina e nella concezione del mondo. Cosi si spiega quel fenomeno, del resto tanto strano, che nella Russia sovietica le discussioni d'ordine economico e politico si trasformano cosi spesso in discussioni d'ordine generale filosofico.[216]

Fra i seguaci del partito bolscevico i fautori del materialismo volgare erano cosi numerosi, che nei primi anni dopo la rivoluzione il materialismo del tipo del nichilismo russo 1860-80 divenne la filosofia predominante ed era considerato come la genuina filosofia della rivoluzione.

Tali materialisti ritenevano che tutti i fenomeni superiori si possano ricondurre a fenomeni inferiori: la vita organica ai processi chimici, i chimici a quelli fisici e questi finalmente a processi meccanici. Cosi ad ogni cosa nel

[215] Molti di essi con numerosi altri professori — in tutto più di 100 intellettuali delle diverse città russe — nell'agosto 1922 vennero arrestati e pochi mesi dopo esiliati. Fra essi si trovavano i filosofi S. Bulgakov, N. Berdjajev, S. Frank, I. Il'in, L. Karsavin, N. Losskij, I. Lapshin. Cfr. N. Losskij, in «Sovremennyja Zapiski», 69 (1939), pp. 364-365.
[216] Cfr. J. Danzas, «*Sous le drapeau du marxisme*», «Russie et Chrétienté», janvier-avriJ 1936, pp. 8-9.

mondo, anche ai fenomeni della coscienza e dell'ordine sociale, veniva data una spiegazione puramente meccanicistica.

È qui il luogo di parlare d'una corrente filosofica di cui A. Stoljàrov[217] scrive che per qualche tempo «fu abbastanza diffusa tra la gioventù studiosa, e specialmente tra la gioventù del partito»: il cosiddetto «encmenismo». Emmanuele Encmen, da cui tal corrente trae origine, professava un grossolano materialismo. Non credeva se non in quello che si può toccare. Era conscio d'esperimentare impressioni psichiche, ma non le ammetteva negli altri perché in essi non apprendeva che espressioni o correlativi fisici di fenomeni psichici (p. es. l'espressione del volto d'un uomo che ride o che piange...)[218] L' «encmenismo» venne violentemente combattuto da Bucharin nella miscellanea «Atàka».

Dal materialismo volgare verso il 1925 si formò la scuola meccanicistica di cui ci dovremo occupare ancora.

Anzi, in quei primi anni dopo la rivoluzione alcuni teorici del bolscevismo nemmeno si accontentavano d'un tale materialismo volgare, e si spinsero oltre fino all'assoluta negazione del diritto all'esistenza per la filosofia. Famosissimo tra tutti O. Minin che in un articolo del 1922, *La filosofia fuori bordo* così esponeva la sua pretesa: «V. I. Lenin, come anche Plechanov, fanno uso d'una terminologia antiquata, come "la filosofia del marxismo", "i risultati filosofici delle scienze naturali", ecc.; ma tali espressioni in Lenin e in Plechanov non sono che trascorsi di penna, e nulla più. Equipaggiando e completando la costruzione del nostro bastimento scientifico, dobbiamo aver cura di buttar fuori bordo, dopo la religione, la filosofia tutt'intera»[219].

La proposta vien lodata come audace da V. Rozhftsyn che nella rivista del Comitato Centrale del Partito Comunista Ucraino la chiama «genuina parola d'ordine del marxismo rivoluzionario contemporaneo»[220].

Fra i seguaci di questo materialismo volgare si ritrova anche lo stesso disprezzo per i valori estetici caratteristico dei nichilisti russi del 1860-80. Di fronte all'arte essi hanno un atteggiamento puramente utilitario: la considerano come «un mezzo per la socializzazione dei sentimenti» (Bucharin), o per servirsi d'una espressione di Lev Tolstoj, come uno «strumento di contagio emotivo per l'uomo».[221]

---

[217] Dialekticeskij materializm i mechanisty. Nashi filosofskie raznoglasija. [Il materialismo dialettico e i meccanicisti. Le nostre divergenze filosofiche], Leningrado, 1930, p. 28.
[218] Cfr. Stoljarov, *loc. cit*.
[219] *Filosofiju za bori,* in «Pod znamenem markzisma», 1922, n. 11-12, cit. da Vostokov, *La philosophie russe durant la période post-révolutionnaire,* «Le Monde Slave», 1932, n. 11, p. 288.
[220] Vostokov, *op. cit.,* p. 289
[221] Cfr. Fülöp Miller, Geist und Gesicht des Bolschewismus, p. 82.

Contro il materialismo volgare e meccanicistico, di cui erano a capo I. I. Stepànov ed A. K. Timirjàzev (figlio del celebre fisiologo russo K. A. Timirjàzev), verso il 1925 sorse una fiera reazione da parte dei seguaci del materialismo dialettico, sotto la guida di A. M. Deborin.

La controversia nella sua intima essenza altro non era che una manifestazione dell'interna contradizione già latente nella filosofia dello stesso Marx. Ivi già il determinismo e il volontarismo si contendono il primato. Quando Marx considera il processo dell'evoluzione della società come un processo che segue proprie leggi interne, necessarie, scientificamente determinabili, offre l'addentellato al sorgere del determinismo che spiega tutti i fenomeni, anche quelli d'ordine sociale, con la mera causalità efficiente. Cosi la famosa *Zusammenbruchs und Verelendungstheorie*[222] del primo marxismo russo, e poi il materialismo meccanicistico possono rivendicare per sé l'autorità di Marx. D'altro canto, quando Marx contro Feuerbach insiste fortemente sul fattore «*prassi*» a cui attribuisce un valore anche conoscitivo definendola un processo dell'adattamento dell'uomo alla natura e della natura alle esigenze dell'uomo, assegna una funzione nel processo storico anche alla conoscenza e alla volontà dell'uomo, dando cosi occasione al sorgere dell'indirizzo volontaristico entro il marxismo.

Accesero la controversia da una parte alcune pubblicazioni di Stepànov che, movendo dalla teoria della struttura elettronica della materia, domandava la revisione del materialismo engelsiano e della sua dialettica; d'altra parte alimentò il fuoco la pubblicazione avvenuta nel 1925, dell'opuscolo di Engels fino allora inedito *La dialettica della natura*, che diede animo ai materialisti dialettici[223] Prokof'jev[224] nota in lode di quest'opuscolo che esso — in opposizione con le altre opere filosofiche engelsiane, *Ludwig Feuerbach* e *Anti-Dühring* — contiene un genuino hegelianismo.

Ancor più coraggio diedero ai dialettici i *Quaderni filosofici* di Lenin pubblicati per la prima volta nel 1929[225] che dal punto di vista filosofico mostrano in Lenin un gran progresso in confronto al suo libro *Materialismo ed empiriocriticismo* e fanno vedere come egli *si* fosse bene impossessato del nocciolo della dialettica.[226]

La controversia entrò in una fase decisiva verso il 1929. La questione principale intorno alla quale si discuteva era la seguente: possono i fenomeni d'ordine superiore (p. es. gli organismi viventi) esser ridotti a fenomeni

---

[222] Cfr. sopra p. 87.
[223] Cfr. A. Deborin, *Dialektika i estestvoznanie* [Dialettica e scienze naturali] Mosca-Leningrado, 1930, p. III ss.
[224] In «Sovremennyja Zapiski», 43 (1930), p. 484; cfr. anche Losskij, *ibid.,* 69 (1939), p. 366.
[225] Cfr. sopra, pp. 133-134.
[226] Cfr. Prokof'ev, *loc. cit.*, pp. 478, 485.

d'ordine inferiore (materia anorganica) o no? — e questa conduceva a una questione metafisica: può la qualità venir ridotta *totalmente* alla quantità o no? I meccanicisti lo affermavano, i dialettici lo negavano.

Deborin e i materialisti dialettici attribuivano grande importanza al problema della qualità: «O tra le materie inorganica ed organica esiste un'identità assoluta, e la materia organica si riduce totalmente alla materia bruta, e allora parlare in genere di trasformazione di non-vivente in vivente non ha senso; oppure, al contrario, tra il non-vivente e il vivente, nonostante la loro unità, esiste anche una differenza, e allora la materia vivente si manifesta come qualcosa di qualitativamente e specificamente diverso dalla materia non-vivente».[227]

Il presentarsi di nuove qualità nel processo dialettico dell'evoluzione del mondo, i materialisti dialettici lo spiegavano come una specie di «salto»: la mutazione quantitativa, quando arriva ad un certo grado d'intensità, conduce a ciò che l'ulteriore evoluzione non procede più per progressione continua nella stessa linea, ma con un salto in cui si afferma qualcosa di nuovo. In ciò vedeva l'essenza del moto dialettico: nel passaggio della quantità a qualità o parlando più precisamente, nel passaggio del mutamento quantitativo in mutamento qualitativo; noi ne parleremo più diffusamente nella parte II, quando tratteremo delle leggi della dialettica materialistica. Un tale salto si ha nella comparsa della vita; un altro ancora, nella comparsa del pensiero, della vita cosciente.

Invece i meccanicisti accusavano i deborinisti d'applicare la dialettica in modo astratto e aprioristico; essi ammettevano che la dialettica venga dedotta dalla natura, cosicché provenga come risultato d'accurate ricerche scientifiche, ma non concedevano che si possa usare la dialettica come strumento di ricerca, applicando leggi universali già stabilite a nuovi campi d'investigazione.

Ma Deborin, richiamandosi ad Engels ed a Lenin, sosteneva che la dialettica è anche metodo di ricerca, perché deve dirigere la nostra attività investigatrice.[228] Perciò egli veniva accusato dai meccanicisti di falsa metodologia, nel senso che in lui la dialettica è un motore che gira a vuoto.

Insomma, i meccanicisti obiettavano ai deborinisti che la loro dialettica era una dialettica idealistica hegeliana. A. Vàrjash, un comunista ungherese che, repressa la rivoluzione in Ungheria, era emigrato in Russia e vi collaborava all'istituto Timirjazev ed era co-redattore delle pubblicazioni meccanicistiche, obiettava appunto: «Noi non identifichiamo in modo alcuno la dialettica

---

[227] Deborin, *op. cit.*, p. 143.

[228] Cfr. A. Deborin, *op. cit.,*, pp. 350-351.

di Marx, di Engels e di Lenin con la dialettica di Deborin, la quale non è altro che una reincarnazione della dialettica idealistica di Hegel».[229]

La battaglia venne condotta con grande acredine da ambe le parti. In un primo tempo, la fortuna arrise ai deborinisti.. Essi predominavano nella sezione filosofica della Editoriale di Stato (*Gosizdat*), e perciò le pubblicazioni dei loro avversari dovevano passare sotto la loro censura. Inoltre nel 1929 l'istituto Timirjazev per le ricerche scientifiche venne trasformato e ne venne nominato commissario il deborinista J, J. Agol.

Nell'aprile di quell'anno a Mosca si tenne il II Congresso degli Istituti Scientifici Marxisti-leninisti. Deborin vi riportò piena vittoria. Nella risoluzione del congresso, dei meccanicisti è detto: «Questa tendenza manifestamente si scosta dalle posizioni filosofiche marxiste-leniniane».[230]

Alla metà dello stesso anno i deborinisti tenevano in mano tutte le posizioni filosofiche dell'URSS, e redigevano ancora gli articoli filosofici della «Grande Enciclopedia Sovietica».

Ma furono vittorie di breve durata. Già poco dopo la vittoria dei deborinisti sui meccanicisti, una terza scuola cominciò a scalzarne le posizioni. Era rappresentata da un triumvirato composto dei due direttori della cellula comunista nell'istituto dei Professori Rossi[231] per la filosofia e le scienze naturali di Mosca, M. Mitin e P. Jüdin, a cui si associava un terzo, V. Jlal'tsévic.

L'arma contro Deborin venne data loro da un discorso tenuto da Stalin il 27 dicembre 1929 alla conferenza degli agrari marxisti. Stalin vi sottoponeva a critica le varie teorie allora correnti nella cultura pubblica sovietica, come p. es. quelle dei meccanicisti sull' «equilibrio» e sul «*sctmotek y*» di cui avremo ancora a parlare, e con questa occasione rimprovera aspramente coloro che conducono il lavoro teoretico, perché la teoria non procede di pari passo con l'evoluzione pratica ed economica dell'Unione Sovietica. C'è un distacco fra teoria e pratica, mentre la teoria non solo dovrebbe tenersi alla pari della pratica, ma addirittura precederla, dando le armi agli uomini d'azione nella loro lotta per la vittoria del socialismo.[232]

Gli avversari di Deborin se ne servirono per scalzarne la posizione dominante. Lo accusarono di non aver sostenuto abbastanza il partito nella battaglia contro la «deviazione di destra»; soltanto dopo che questa fu sconfitta dal partito, egli avrebbe iniziata la sua critica puramente astratta del fondamen-

---

[229] Cit. da Vostokov, *op.* cit.,, p. 295.
[230] Cit. da Vostokov, p. 296.
[231] «L'Istituto dei Professori Rossi» *(Institut Krasnoj Professury*) è un Istituto superiore fondato nel 1921 col fine di preparare i quadri marxistici per il lavoro d'indagine scientifica e per l'insegnamento nelle scuole superiori. Quest'Istituto viene considerato come il principale semenzaio di scienziati comunisti.
[232] Cfr. G. Stalin, *Questioni del leninismo*, p. 302.

to filosofico di essa il meccanicismo.[233] Egli avrebbe separata la teoria dalla pratica, la sua concezione della dialettica sarebbe puramente formalistica. Inoltre egli non avrebbe soddisfatto all'appello di Lenin di condurre la lotta antireligiosa.[234]

Ma non poterono raggiungere subito il loro scopo di battere Deborin. Nella sessione comune dell'istituto filosofico dell'Accademia Comunista e della Sezione Moscovita della Società dei Materialisti Militanti, tenuta il 24 aprile 1930, Deborin mantenne ancora le sue posizioni. Nella risoluzione accettata da questo congresso, risuonavano ancora le sue idee: contro i meccanicisti, vi si stabiliva che le conclusioni più recenti delle scienze naturali sorpassano i margini tradizionali della logica formale e della concezione meccanicista del mondo. Contemporaneamente Deborin faceva il tentativo di connettere la sua lotta contro il meccanicismo con la simultanea campagna del partito contro la «deviazione di destra»; il meccanicismo va considerato come la sua base teorica.

Tuttavia, qui vediamo Deborin in qualche modo anche sulla difensiva. I deborinisti ormai devono tener conto delle accuse recentemente mosse contro di loro. Cosi contro quella del lavoro a vuoto, si raccomanda nella risoluzione che ciascun professore di filosofia coltivi anche qualche settore delle scienze speciali. Contro l'accusa del carattere formalistico della dialettica deboriniana, nella risoluzione è detto: «Si rigetta energicamente una concezione della dialettica che la trasformi in uno schema senza vita, in un conglomerato di forme vuote, non legate ad un contenuto concreto, svolventisi invece in modo astratto, da se stesse, e non come riflesso del mondo materiale».[235] I deborinisti promettono anche di partecipare alla campagna antireligiosa. L'unico punto in cui non cedono è l'apprezzamento su Plechanov e la sua opera filosofica che i deborinisti tenevano in gran conto.

L'opposizione contro Deborin si intensificava ancor più nei mesi seguenti. Nel maggio 1930 Jüdin, in un articolo nell'organo dell'Istituto Collettivo dei Professori Rossi, faceva al Deborin specialmente l'accusa che negli ultimi tempi il suo lavoro teorico si teneva in disparte dalle grandi questioni che il partito doveva risolvere. Nel mese seguente la «Pravda» 7 giugno 1930 pubblicò l'articolo «I nuovi problemi della filosofia marxisla-leninistica», del nuovo triumvirato che, secondo l'espressione di Deborin, aspirava al potere contro di lui.

---

[233] Cfr. Mitin, p. 247; come mai il meccanicismo possa essere considerato come fondamento filosofico della deviazione destra si vedrà innanzi.
[234] Cfr. Vostokov, *op. cit.,* p. 297.
[235] Cfr. Vostokov, *op.* cif., p. 299.

Nella loro difesa i deborinisti vollero tenere certe posizioni che ormai a quel tempo in Russia non erano più tenibili. Nel maggio, la rivista «*Pod znamenem marksizma*» [Sotto il vessillo del marxismo] pubblicò un articolo di «dieci autori», *La guerra su due fronti*. Essi rivendicavano il carattere speciale del lavoro filosofico, che non può ridursi a luoghi comuni come la «costruzione del socialismo»: «L'elaborazione della dialettica materialistica è appunto l'opera principale che la lotta delle classi e la costruzione del socialismo chiedono alla *filosofia*».[236]

Nel settembre dello stesso anno, l'opposizione contro Deborin era ormai tanto forte che praticamente gli rese impossibile di continuare a tenere la direzione della rivista «*Pod znamenem marksizma*». Deborin veramente non ne fu esonerato, ma la sua attività cessò, tanto che la rivista sospese per qualche tempo le pubblicazioni.

L'indebolimento della posizione di Deborin giunse alla sua fase critica nel dicembre. Il 9 di quel mese, in un'intervista concessa all'ufficio della cellula dell'istituto dei Professori Rossi, Stalin palesò una tendenza fortemente antideboriniana. Egli definì la dottrina deboriniana come un «idealismo menscevizzante» espressione che da allora rimase definitiva. Stalin domandò la «guerra su due fronti» anche in filosofia, allo stesso modo come il partito andava conducendola già nel campo sociale e politico contro la deviazione destra e sinistra.

L'effetto fu che quella cellula mutò immediatamente la sua posizione. Mentre ancora in una risoluzione accettata il 10 ottobre essa asseriva che l'evoluzione filosofica dell'Unione Sovietica degli ultimi anni aveva corrisposto nella sua linea principale alle direttive indicate da Lenin, ora dichiarava che la tendenza filosofica (deboriniana) non era sufficientemente caratterizzata come una «tendenza formalistica», ma piuttosto importava una vera revisione idealistica del marxismo.[237]

Cosi era già preparato il terreno alla condanna formale del deborinismo da parte delle autorità del partito. Il 25 gennaio del 1931 il Comitato Centrale del Partito (TsK VKP[b])[238] nella sua risoluzione intorno alla rivista «*Pod znamenem marksizma*» condannò sia il meccanicismo che il deborinismo e alla nuova direzione filosofica domandava la guerra su due fronti in filosofia: «Nel campo della filosofia il periodico deve condurre una lotta intransigente su due fronti: contro la revisione meccanicistica del marxismo come massimo pericolo dell'attuale periodo, ed altrettanto anche contro la deformazio-

---

[236] Cfr. Vostokov, *op.* cif., p. 300.
[237] «Pravda», 26-1-1931; cfr. Appendice Ш, num. 6-7.
[238] Tsentral'nyj Komitet Vsesojuznoj Kommunisticeskaj Partii (bol'shevikov)

ne idealistica del marxismo da parte del gruppo dei compagni Deborin, Kàrev, Sten ed altri».[239]

La principale accusa che si moveva ai deborinisti era di aver separato la filosofia dalla politica, la teoria dalla pratica. Si obiettava loro di non aver compreso che il leninismo rappresenta una nuova epoca nella filosofia; era questo un rimprovero alla loro ammirazione per Plechanov. Tuttavia, è degno di nota che il meccanicismo a sua volta venisse designato come il «principale pericolo» del tempo presente.

In conseguenza di questa condanna, Deborin fu esonerato dall'ufficio di direttore responsabile della rivista, pur rimanendo nella redazione. Sten ne venne escluso, mentre vi entrarono Mitin e Jüdin; anzi, Mitin vi ebbe parte preponderante.

Dopo la condanna dei deborinisti, anche i giornali e le riviste sovietiche cominciarono a pubblicare «scoperte» su Deborin: Plechanov per lui sarebbe stato come il complemento teoretico al Lenin pratico; Deborin avrebbe fatto l'apologia indiscriminata di tutta l'opera di Plechanov; avrebbe accolto tale e quale la dialettica hegeliana; egli veniva disapprovato da Mitin, perché in quella tendenza filosofica la hegelianizzazione del marxismo sarebbe giunta a tal punto che per tre o quattro anni tutto il lavoro della sezione filosofica dell'istituto dei Professori Rossi si era aggirato intorno alla *Logica* di Hegel, e che nelle ultime tre o quattro promozioni non c'era nemmeno stato occasione di far conoscenza con Feuerbach, tanto meno con Marx e con Lenin. Finalmente in Deborin mancherebbe l'analisi sociale dei vari sistemi filosofici.[240]

È molto caratteristico dell'atmosfera in cui si svolgeva il lavoro teoretico nell'Unione sovietica, che Deborin dopo la sua condanna da parte dell'autorità suprema del partito, abbia offerto la sua sottomissione. In una discussione nell'Accademia Comunista, dopo una relazione di Mitin, fece pubblica penitenza della sua prevaricazione e confessò d'aver troppo sbandato verso l' «idealismo menscevizzante», verso la separazione della teoria dalla pratica, e ringraziava pubblicamente il Comitato Centrale «e prima di tutti il capo del nostro partito, compagno Stalin», di averlo «trattenuto a tempo».[241]

[239] «Pradva», 26-1-1931; cfr. appendice IV.
[240] Cfr. Vostokov, *op. cit.,* p. 303.
[241] Cfr. Losskij, in «Sovremennyja Zapiski». 69 (1939), p. 369.

## CAPITOLO VII. IL MECCANICISMO

Descritta la lotta fra le due scuole filosofiche, il meccanicismo e il deborinismo, e la loro eliminazione da parte d'un «terzo che gode», bisognerà studiare più da vicino il contenuto dottrinale di queste tendenze.

Come s'è visto, Deborin, nella lotta contro il meccanicismo, credette di combatterlo più efficacemente dichiarandolo base teoretica della «deviazione di destra», contro cui il partito conduceva allora sotto la direzione di Stalin una fierissima campagna, e si sforzava cosi di ricollegare la sua posizione filosofica con la posizione politica del partito.

Ma la sua speranza andò delusa. Egli incautamente non aveva considerato che il partito aveva impegnato battaglia non solo contro la deviazione di destra, ma anche contro Trotskij, la cui posizione veniva definita «deviazione di sinistra», e che c'era quindi la possibilità che una data scuola venisse assegnata come base filosofica quest'altra deviazione. E cosi Deborin forni ai suoi avversari le armi per abbatterlo. Mitin approfittando accortamente dell'opposizione fra Deborin e i meccanicisti, dichiarò il meccanicismo base filosofica della deviazione di destra e l' «idealismo menscevizzante» di Deborin base filosofica della deviazione di sinistra. E siccome il partito conduceva la guerra «su due fronti» contro entrambe le deviazioni, cosi egli s'accinse a condur la lotta in filosofia su due fronti contro il meccanicismo e contro l'idealismo menscevizzante.

La definizione del meccanicismo come base teoretica della deviazione di destra e dell'idealismo menscevizzante come base della deviazione di sinistra, non va presa troppo alla lettera, come ammonisce lo stesso Mitin, come se nella deviazione di destra si trovasse soltanto del meccanicismo e in quella di sinistra dell'idealismo senza mistura di meccanicismo. Il trotskismo, p. es., che in politica rappresenta la deviazione di sinistra, nel campo filosofico è «imbevuto fino alle midolla di bassissimo meccanicismo volgare».[242]

Per l'odierna filosofia sovietica, una teoria filosofica non è svolta adeguatamente se non ne vengano messe in chiaro le radici sociali e politiche. Cosi, anche in questo caso, Mitin si preoccupa d'additare l'origine sociale delle due deviazioni. Essa si ritroverebbe in ciò: che nel proletariato, dopo la sua vittoria e la instaurazione della sua dittatura, sopravvissero ancora alcune idee e abitudini borghesi, che non furono subito abbandonate. Inoltre, al proletariato s'affiancarono nella lotta per la rivoluzione anche vari elementi provenienti dalla borghesia che ancora non si possono liberare delle loro

[242] Mitin, p. 236.

vecchie idee e consuetudini. Tutto ciò prima o poi doveva condurre a discussioni, a deviazioni, o a destra o a sinistra.

Entrambe queste deviazioni esprimono il pensiero di elementi piccolo-borghesi, ma con questa differenza che quella di destra esprime principalmente la mentalità della borghesia rurale (*kulaki*), mentre quella di sinistra esprime quella della distrutta classe capitalistica, della piccola borghesia urbana.[243]

#### 1. Carattere generale del meccanicismo

Anzitutto, è caratteristico del meccanicismo il suo atteggiamento ostile nei confronti della filosofia a cui esso nega sovente, come fa Minin ogni diritto all'esistenza. Perciò i meccanicisti dall'odierno materialismo dialettico vengono accusati d'un certo «positivismo», di negare cioè il diritto all'esistenza a qualsiasi filosofia speciale a fianco delle scienze positive e di negare che la dialettica (cioè la filosofia) sia una scienza speciale a fianco delle scienze positive. Rimase celebre in questo senso la tesi di Stepànov: «Alla filosofia non rimane, per i marxisti, un campo speciale e separato dalla scienza; per i marxisti, la filosofia materialistica significa le conclusioni ultime e generalissime delle scienze».[244]

«Esiste una dialettica come scienza peculiare, oppure questa è soltanto un metodo?» si chiedono i meccanicisti; e risolvono la questione a svantaggio della dialettica. Vedere nella dialettica più che un metodo, parlare d'una dialettica nella realtà stessa, in natura, e concepirla come una scienza indipendente a fianco delle scienze positive, ciò sarebbe della «scolastica», della «logistica» o anche della «mistica». «La scienza è filosofia a se stessa» dichiarano i meccanicisti, seguendo in ciò le orme di Minin.

In questo loro positivismo i meccanicisti si riallacciano ai teorici della Seconda Internazionale; ad Adler, secondo il quale il marxismo non è altro che una scienza positiva e non ha una propria filosofia; o a Bernstein, a Vorländer e in Russia a Struve, che ritengono che il marxismo possa ricollegarsi a qualunque filosofia, per es. al neokantismo, come era loro tendenza.

In contrasto con tale «positivismo», Mitin, difensore dell'ortodossia leniniana, dimostra abbastanza bene l'impossibilità di simile posizione. Nessuna scienza è possibile senza un fondamento filosofico. Ogni scienza deve rendersi ragione di che cosa ricerchi: un mondo indipendente dal pensiero oppure un prodotto del pensiero. Inoltre, nessuna scienza positiva è possibile

---

[243] Mitin, pp. 238-239; cfr. appendice III, numm. 2 e 15.
[244] Stepànov, *Istoriceskij materializm i sovremennoe estestvoznanie* [Il materialismo storico e le scienze naturali contemporanee], 1925, p. 57; cfr. Mitin, P. 254.

senza una teoria dell'arte di pensare scientificamente, senza porre i fondamenti e dare una giustificazione dei suoi principi; poiché senza il pensiero è impossibile congiungere anche due soli fatti d'esperienza positiva, anche se passiamo sotto completo silenzio la ricerca delle leggi stabili nella natura e nella società. Cosi, nessuna scienza può esser soddisfatta senza una risposta chiara al problema della conoscibilità del mondo.

A conferma della sua dottrina, Mitin cita un passo di Engels e precisamente dalla *Dialettica della natura*, che è la sua migliore opera filosofica (mentre, invero, altrove Engels inclinava a un certo positivismo, come per es. in qualche passo dell'*Anti-Dühring)*.[245] «Gli investigatori della natura si immaginano di liberarsi dalla filosofia quando la ignorano o vituperano. Ma siccome essi senza pensare non possono muovere neppure un passo, e per il pensare ci vogliono definizioni logiche... essi, alla fine, si dimostrano prigionieri della filosofia, ma purtroppo in maggior parte della peggiore filosofia; ed ecco gli uomini che con zelo speciale denigrano la filosofia, diventare schiavi dei più brutti, volgarizzati avanzi dei peggiori sistemi filosofici».[246]

Cosi Mitin ricorre anche all'autorità di Lenin e alla sua «tesi obbligatoria per ciascun membro del partito che si occupi dello studio delle scienze naturali»,[247] che cioè, «senza solido fondamento filosofico nessuna delle scienze naturali, nessun materialismo, può sostener la lotta contro la pressione delle idee borghesi e il ripristino della concezione borghese del mondo. Per sostenere questa lotta e condurla sino alla fine con pieno successo, il naturalista dev'esser materialista contemporaneo, cosciente seguace di quel materialismo che fu proposto da Marx, dev'esser cioè materialista dialettico».[248]

Un'altra differenza principale fra il materialismo dialettico e il meccanicismo sta nella negazione della dialettica da parte dei meccanicisti. Questi riducono tutto il movimento ad azioni provenienti dall'esterno. In tal modo, sacrificano quel carattere della materia, che è il più essenziale per i materialisti dialettici, cioè la sua vita interna, la spontaneità, ciò che nella loro terminologia essi designano come l' «autodinamismo» della materia (*samodvizh- nost')*- Come già abbiamo visto, il materialismo dialettico ravvisa l'origine del moto precisamente nella legge principale della dialettica, formulata da Lenin come «unità degli opposti». Per forza della presenza degli opposti — i quali opposti tendono a separarsi l'un dall'altro — fin nello stadio originario d'una cosa, o fenomeno, o processo, la cosa prende moto *ab intra.* Invece nella concezione meccanicistica la fonte del moto va ricercata fuori della cosa stessa, in

---

[245] Cfr. Masaryk, *op. cit.,* p. 15.
[246] Engels, *Dialektika prirody,* pp. 21-22; cit. da Mitin, p. 255.
[247] Dialekticeskij materializm, p. 256.
[248] Lenin*, O znacenii voinstvujushcego materializma* [Sul significato del materialismo militante], in *Opere,* XXVII, p.187.

impulsi esterni. Conseguentemente, per non venir costretti ad ammettere un primo motore, i meccanicisti, come i vecchi materialisti francesi del secolo XVIII, concepiscono la natura materiale come eterna ed immutabile.

Come già sopra accennavamo, i meccanicisti vedono nella dialettica un elemento mistico, teleologico. Bucharin, per es., accusava Marx ed Engels d'aver lasciato al proletariato una ideologia non sgombra «di ciò che sa di teleologico, inevitabilmente connesso con la formulazione hegeliana la quale poggia sull'auto evoluzione dello "Spirito"».[249]

Tuttavia, gli stessi meccanicisti spesso mantengono il termine «dialettica», che intendono però al loro modo meccanicistico. Bucharin propone che in luogo della dialettica «mistificata» si ponga a fondamento del marxismo la «teoria dell'equilibrio» che rappresenterebbe «una formulazione delle leggi dei sistemi materiali in moto, formulazione più universale ed epurata da elementi idealistici».[250] Di questa teoria dell'equilibrio parleremo tra breve trattando di Bucharin, che ne è il principale sostenitore.

Conseguenza di questa posizione fondamentale è la negazione della qualità e della comparsa di qualità nuove. I meccanicisti sostengono la riducibilità dei fenomeni superiori ai fenomeni inferiori, e in conclusione affermano la possibilità di spiegare ogni cosa per via delle leggi meccaniche. Cosi Stepànov sostiene che tutti i fenomeni nel mondo possano ridursi a semplici processi fisico-chimici: «Capire qualsiasi fenomeno vitale, per la scienza contemporanea significa ridurlo a processi chimici e fisici relativamente semplici».[251]

La fisiologia, egli la vuole ridotta alla fisica e alla chimica; i processi organici, a processi chimici e fisici, se pure complicatissimi. Allo stesso modo l'attività psichica si può ridurre anch'essa a processi chimici e fisici.

Nel sostenere tali idee, Stepànov non era isolato: egli esprimeva semplicemente una mentalità corrente, ben vista anche in un istituto d'alta importanza quale l'istituto statale per le ricerche scientifiche di Mosca, recante il nome del celebre naturalista Timirjàzev. Le pubblicazioni dell'istituto sviluppavano idee affini a quelle di Stepànov. Vi si riteneva che non solo l'attività psichica, ma anche i fenomeni d'ordine sociale possano ridursi a processi fisico-chimici: «Teoreticamente e di fatto i fenomeni sociali possono essere sottoposti altrettanto all'analisi qualitativo-sociologica che a quella quantitativa chimico-fisico-biologica».[252]

---

[249] Bucharin, Collettanea «Ataka», p. 118, cit. da Mitin, p. 270.
[250] Bucharin, *ibid.;* cfr. Mitin, *ibid.*
[251] Stepànov, op. *cit.*, 1924, p. 26, cit. da Mitin, p. 275.
[252] Cit da Vostokov, *op. cit.,* p. 291.

In tale assunto di ridurre ogni cosa a fenomeni più semplici e finalmente alla meccanica, gli autori del gruppo si basano sulle opere del celebre fisiologo russo I. P. Pàvlov (1849-1936), professore all'università di Pietroburgo, che distingue i riflessi in incondizionati e condizionati. I riflessi incondizionati (o stabili) si hanno quando l'effetto vien direttamente provocato per irritazione, per es. quando il cibo entra nella bocca del cane e vi provoca la secrezione della saliva. Sono condizionati quando l'effetto non si ha se non mediatamente attraverso riflessi incondizionati: per es. se quando il cibo entra nella bocca del cane, venga contemporaneamente suonata una campana, e ciò si ripete varie volte, l'effetto della secrezione della saliva verrà provocato dallo stesso suono di campana. In tali riflessi condizionati i materialisti vedevano il fondamento dell'associazione e del pensiero. Anzi, ogni sorta di manifestazioni spirituali, perfino le forme più elevate d'attività culturale, le scienze, le arti, la filosofia, la religione, vengono considerate come un mero prodotto d'automatismi fisiologici. La teoria viene applicata anche alla spiegazione della stessa vita sociale.

Nel campo dell'attività politico-sociale il meccanicismo creò la teoria della «spontaneità».[253] Essa è un radicale determinismo economico, secondo il quale nell'evoluzione sociale e politica agraria, il socialismo in agricoltura seguirà automaticamente, spontaneamente, per naturale necessità, come conseguenza del processo di socializzazione delle città (dell'industria) senza intervento della volontà collettiva di classe, senza lotta di classi in campagna, senza lotta attiva per la collettivizzazione dell'agricoltura (*rasкulacìvanié)* per il *kolchoz*.[254] La lotta di classe e la dittatura del proletariato perdono cosi il loro senso. I meccanicisti ricadono nel determinismo dei primi marxisti russi, col loro materialismo economico, e degli economisti colla loro concezione della *stichijnost';* determinismo già combattuto da Lenin e, dopo di lui, dalla filosofia ufficiale sovietica.

In tal modo, nella teoria meccanicistica del *samotek* ci si svela l'intima ragione dell'inaccettabilità del meccanicismo per il bolscevismo leninista: la tesi meccanicistica che ammette soltanto mutazioni quantitative conduce alla negazione dell'evoluzione per salti e afferma la continuità d'ogni evoluzione. L'evoluzione procede secondo un aumento continuo, non attraverso salti rivoluzionari. Con ciò il meccanicismo conduce a cancellare l'opposizione delle classi e ad estinguere la lotta fra le classi. Bucharin, una delle colonne del meccanicismo, viene appunto accusato di nutrire la speranza dell'evoluzione socialistica dei contadini ricchi (*vrostanie kulaka v sotsializm)*.[255]

---

[253] In russo *samotek* («flusso automatico»).
[254] Cfr. G. Stalin, *Questioni del leninismo*, pp. 305-307; cfr. la nona ed. russa, PP. 445-447.
[255] Cfr. Losskij, in «Sovremennye Zapiski», 69, p. 368.

A questo punto il meccanicismo si trovò in opposizione profonda con la teoria ufficiale sovietica, tutta rivolta alla giustificazione della lotta di classe e della necessità d'organizzare l'attività sociale per mezzo d'un partito centralistico.

Del resto, gli autori che dalla filosofia ufficiale sono annoverati fra i meccanicisti mostrano divergenze abbastanza notevoli. Lo stesso Mitin confessa che non è facile ridurli tutti a un comune denominatore, dal momento che «i meccanicisti contemporanei rappresentano un blocco di gruppi revisionisti privo di principi».

Al meccanicismo vanno ricollegati i materialisti volgari dei primi anni del regime sovietico, come Minin ed Encmen, e cosi pure i naturalisti, come Timirjazev ed altri di cui abbiamo già parlato. Ma, in modo particolare, tra i filosofi meccanicisti spicca Bucharin, che applicò la filosofia di Bogdanov nel campo del materialismo storico e dell'economia politica, e che si adoperò a sostituire alla dialettica materialistica la sua famosa «teoria dell'equilibrio». Finalmente fra i meccanicisti vanno annoverati anche vari altri filosofi, come l'Aksel'rod, Sarab'janov, che però è piuttosto un positivista o un idealista-soggettivo, e Varjash ritenuto seguace di Freud.

A tutti costoro da parte della filosofia ufficiale venne rimproverato di assoggettare a revisione i fondamenti del materialismo dialettico.

#### 2. N. I. BUCHARIN

Il più importante dei filosofi della scuola meccanicistica è Nikolàj Ivanovic Bucharin (1880-1937).

Figlio d'un maestro di scuola municipale di Mosca, ancora fanciullo s'allontanò dalla religione. Mentre frequentava il ginnasio passò un periodo d'intensa simpatia per il nichilismo di Pisarev, prendendo parte nell'organizzazione rivoluzionaria degli studenti del 1905. Iscrittosi poi all'Università di Mosca, nel 1906 entrò nel partito socialdemocratico russo e divenne un fiero rivoluzionario bolscevico. Spesso arrestato, fu finalmente deportato ad Onega nel 1910, ma fuggi nell'Europa occidentale, dove strinse relazioni con Lenin. Da allora comincia la sua attività letteraria. Scrive dapprima una serie d'articoli contro i criticisti marxisti e contro i «marxisti legali» (Struve, Tugan-Baranovskij), raccolti poi nella sua miscellanea intitolata *L'assalto*.[256]

Nell'inverno 1912-13 segui le lezioni d'economia politica di Böhm-Bawerk a Vienna. Nello stesso tempo prepara il suo libro *Economia politica della vita di*

[256] «Ataka», Mosca, 1924.

*rendita*[257], ritenuto dai marxisti la migliore confutazione di Böhm-Bawerk, capo della «scuola austriaca».

Scoppiata la guerra mondiale, Bucharin, ritenuto dalla polizia austriaca una spia e fermato, venne poi espulso in Svizzera. Ivi coi bolscevichi condusse la lotta contro quei marxisti che stavano per la guerra e per la difesa della patria. Contemporaneamente scriveva un'altra delle sue opere maggiori, *L'economia mondiale e l'imperialismo*.[258]

Dalla Svizzera passò in Svezia, ne venne espulso, riparò in Norvegia, donde partì clandestinamente per l'America. Di là dopo la rivoluzione del febbraio 1917 attraverso il Giappone e la Siberia si recò a Mosca, dove fin da quell'anno divenne uno dei capi principali del movimento bolscevico. Dal dicembre del '17 fu anche redattore della «Pravda», ma nel '18 lasciò quel posto per dissensi con Lenin circa la pace di Brest-Litòvsk, essendo egli per la continuazione della guerra con la Germania. Bucharin era allora alla testa d'un gruppo di «comunisti di sinistra». Quest'epoca della sua attività Bucharin la dichiarò più tardi sbagliata. Nondimeno nello stesso 1918 tornò al suo lavoro alla «Pravda».

Negli anni seguenti fino al 1927 ebbe un posto molto importante nel partito, nel Comitato Centrale e nel *Politbüro*. Contemporaneamente era anche uno dei capi più autorevoli dell'internazionale Comunista (*Komintern*). Compì vari viaggi all'estero e partecipò all'elaborazione del programma della Terza Internazionale.

Nel 1927 egli aveva ancora la sua importanza come si vede dall'articolo su di lui comparso quell'anno nella «Grande Enciclopedia Sovietica»; come pure l'anno seguente nella «Piccola» Ma già volgeva al tramonto. A quel tempo Stalin cominciava la lotta per la socializzazione agricola, mirando ad abolire l'agricoltura individuale e anzitutto ad eliminare i contadini ricchi (*kulaki*). Bucharin era contrario a tale tattica: egli temeva un danno all'agricoltura dalla socializzazione e dall'abolizione dell'agricoltura individuale e riteneva che anche pacificamente i contadini ricchi potessero evolvere verso il socialismo. Perciò fu sferrata una violenta campagna contro di lui e i suoi seguaci, la loro tendenza fu condannata come «deviazione di destra», i cui capi erano ritenuti Bucharin stesso e Rykov. Nella seduta plenaria del *MK VKP(b)* [Comitato di Mosca del Partito Comunista] del 1928, Stalin mostra la necessità di dar battaglia su due fronti. I «destri» venivano dichiarati «agenti dei *kulaki* in seno al partito».[259]

---

[257] Politiceskaja ekonomija rant'e, Mosca, 1919.
[258] Mirovoe chozjajstvo i imperializm, Pietrogrado, 1918.
[259] Cfr. Storia del Partito Comunista (bolscevico) dell'URSS, p. 374.

Gli anni seguenti s'intensificò sempre più la lotta contro le due deviazioni, di destra e di sinistra. Finalmente nel 1937 queste due opposizioni vennero definitivamente liquidate con i processi contro i loro capi e le loro esecuzioni.[260]

Sull'evoluzione filosofica di Bucharin ebbe un influsso decisivo l'empiriocriticismo, specialmente nella sua forma russa assunta con l'empiriomonismo e la tectologia di Bogdanov. Egli stesso, nella sua autobiografia, narra d'aver avuto un tempo «una certa inclinazione eretica verso gli empiriocriticisti e perciò d'aver letto quanto in russo usciva alla luce in tale materia».[261]

L'affinità con l'empiriocriticismo appare dal modo come Bucharin concepisce la natura delia conoscenza. Già Avenarius aveva asserito che il compito della conoscenza non è di cogliere le cose in sé, ma di trarre dai singoli «elementi», cioè dalle sensazioni soggettive, una immagine del mondo tale da dare la possibilità di condurre la lotta per l'esistenza col minimo dispendio di forze. Perciò i concetti, le categorie logiche, le leggi, altro non sono che strumenti per la costruzione dell'immagine del mondo secondo il principio della massima economia.[262]

Bucharin respinge questa teoria dell'empiriocriticismo, ma dalla stessa critica che ne fa appare come non ne resti del tutto immune. Egli obietta agli empiriocriticisti che essi non vedono come «il prodotto dell'attività conoscitiva si distingua *qualitativamente* dalla "materia prima" sensitiva, allo stesso modo come una locomotiva qualitativamente si distingue dalle sue parti metalliche, sebbene proprio di loro sia costruita».[263]

Egli vuol qui sostenere la differenza qualitativa fra il «prodotto dell'attività conoscitiva» (i concetti? le leggi?) e gli elementi sensibili di questa conoscenza (le sensazioni). Ma la sua affinità coll'empiriocriticismo si svela in ciò che egli sembra ridurre tutto il processo della conoscenza alla combinazione e connessione delle sensazioni ed ammettere che sia l'uomo a costruire il mondo da quella massa caotica di fattori sensibili. Alla scienza spetterebbe non lo scoprire in quei singoli fatti qualche legge universale, ma solo il compito d'una mera sistemazione di quei dati: «La scienza sistematizza le idee degli uomini, le ordina, le purifica, le libera dalle contraddizioni; con frammenti di cognizioni, con brandelli, tesse un intero velo di teorie e sistemi scientifici».[264]

---

[260] *Op. cit.* pp. 439 ss.
[261] *Entsiklopediceskij slovar' Granat,* vol. 41, parte I, append., pp. 54-55 ; cfr. Selektor, *Dialekticeskij materializm i Teorija ravnovesijct* [Il materialismo dialettico e la teoria dell'equilibrio], Mosca-Leningrado, 1934, p. 10.
[262] Cfr. Plechanov, *Materialismus militans*, Mosca-Leningrado, 1931, p. 113.
[263] Bucharin, *Etjudy,* p. 49; cit. da Selektor, *op. cit.,* p. 10.
[264] Bucharin, *Teorija istoriceskogo materializma* [La teoria del materialismo storico], Mosca, 1921, p. 215.

Con tale tesi Bucharin si mette al seguito dell'empiriocriticismo, specialmente del tipo bogdanoviano. Anche secondo Bogdanov, per la tectologia l'unità dell'esperienza non si trova, ma si crea per via attiva-organizzativa».[265]

Ma assai più importante di queste posizioni gnoseologiche è la famosa «teoria dell'equilibrio» buchariniana, tanto combattuta dai materialisti dialettici russi. Essa deriva dalla concezione meccanicistica che Bucharin ha della dialettica.

Egli, come generalmente i meccanicisti, accetta il nome di «materialismo dialettico», e si professa materialista dialettico. Anzi come Lenin, Bucharin intende come dialettico «il processo del moto, fondamento del quale risulta essere l'evoluzione delle interne contraddizioni»[266]; quindi, anch'egli parla delle «interne contraddizioni». Ma se si osserva più attentamente la cosa, si scopre una grande differenza fra la concezione leniniana e la concezione meccanicistica di Bucharin.

Lenin vede il nocciolo della dialettica nell'unità degli opposti[267]; ma tale opposizione dialettica la ritrova interamente nella stessa essenza interna delle cose e dei fenomeni: «In senso proprio, la dialettica è lo studio della contraddizione *nell'essenza stessa degli oggetti*»[268]. Ne viene che le cose dialetticamente opposte, non solo si negano e s'escludono fra loro, ma anche a vicenda si uniscono e si pongono, si affermano; p. es., la borghesia non solo nega il proletariato, ma anche lo pone, poiché senza proletariato la borghesia è inconcepibile.

Bucharin e i meccanicisti parlano anch'essi d'unità degli opposti, ma sotto il nome di opposti essi intendono solo quelle cose che si negano a vicenda, non tali anche da porsi ed affermarsi a vicenda. Bucharin li concepisce come «forze rivolte l'una contro l'altra».

Perciò, mentre secondo Lenin da quell'interna unità degli opposti risulta un vero moto *ab intra*, un'autocinesi (*samodvizhenie)*, secondo Bucharin il moto risulta da un «antagonismo di forze diversamente orientate». La fonte del moto è posta fuori della cosa; il moto è concepito in modo meccanicistico come moto locale provocato da un impulso proveniente dall'esterno.[269]

Questo, più oltre, portava a concepire ogni processo come risultante dall'equilibrio e dalla sua violazione. Cosi rimane determinata la famosa teoria buchariniana dell'equilibrio.

---

[265] Cfr. Mitin, p. 272.
[266] Op. cit., p. 77.
[267] *Vedi sopra*, p. 134.
[268] Lenin, Quaderni filosofici, p. 263.
[269] Cfr. Vol'fson-Gak, *Ocerki istoriceskogo materializma* [Saggi di materialismo storico], 1931, p. 218.

Secondo Bucharin, ogni moto nel mondo proviene da ciò che in questo agiscono forze diverse, dirette l'una contro l'altra. Se queste forze non agissero l'una sull'altra, nel mondo dominerebbe la quiete assoluta. Al contrario, nel mondo il moto risulta dalla lotta, dalle «contraddizioni», da antagonismi di forze tendenti in diverse direzioni.[270]

Quali sono queste forze? Sono il «sistema» e l' «ambiente» che lo circonda; intendendo per «sistema» qualsiasi cosa, poiché ciascuna cosa nel mondo consta di vari elementi: «Qualsiasi cosa — si tratti d'un sasso o di un essere vivente o della società umana, o di qualunque altra cosa — può esser da noi considerata come un tutto che consta di parti (elementi), congiunte l'una con l'altra; in altre parole, noi possiamo considerare questo tutto come *sistema*».[271]

Ma ogni sistema cosiffatto non esiste nel vuoto, ma è circondato da altre cose, che, relativamente a lui, si chiamano «l'ambiente». Per l'uomo, l'ambiente è anzitutto la società umana; per la società, la natura esterna.[272]

Ogni moto nel mondo si spiega con la rottura dell'equilibrio fra queste varie forze: «Nel mondo esistono forze diversamente agenti, dirette l'una contro l'altra. Soltanto in casi eccezionali esse si equilibrano tra loro per qualche momento. Allora noi abbiamo lo stato di "quiete", cioè la loro lotta reale diviene latente. Ma si introduca un mutamento soltanto in una delle forze, e subito si manifestano le " interne contraddizioni ", avviene un turbamento del l'equilibrio, e, se per un momento si stabilisce un equilibrio nuovo questo si stabilisce su un nuovo fondamento, cioè con altra combinazione delle forze, ecc. E che cosa ne consegue? Ne segue che la "lotta", le "contraddizioni", cioè gli antagonismi delle forze diversamente dirette appunto condizionano il moto.[273]

Il processo dunque va dall'equilibrio al moto risultante dalla rottura dell'equilibrio, e di qui al ristabilimento d'un nuovo equilibrio, e cosi via: «Qui noi vediamo anche la forma di questo processo: questo è, in primo luogo, lo stato d'equilibrio; in secondo luogo il turbamento di questo equilibrio; in terzo luogo, il ristabilimento dell'equilibrio su nuova base. E poi, la storia si ripete di nuovo: il nuovo equilibrio diventa di nuovo punto di partenza per un nuovo suo turbamento, poi segue di nuovo un altro equilibrio e cosi via, all'infinito. Insomma, ci sta innanzi il processo del moto, fondamento del quale risulta essere lo sviluppo delle contraddizioni interne».[274]

---

[270] Cfr. *Teorija istoriceskogo materializma* [Teoria del materialismo storico], p. 77.
[271] Op. cit., p. 78.
[272] Ibid.
[273] *Op.* cit., p. 77.
[274] Ibid.

Tutto ciò vale non solo per le relazioni fra il sistema e l'ambiente, ma anche per l'interna struttura del sistema: anche qui il moto risulta dalle relazioni dell'equilibrio fra elementi, «Ogni sistema consta di particelle integranti (elementi), congiunte fra loro in un modo o in un altro. La società umana consta di uomini, il bosco d'alberi e arbusti… Anche qui v'è tutta una serie di contraddizioni, di disarmonie, di deficienze d'adattamento. Anche qui non c'è equilibrio assoluto. Se non esiste, rigorosamente parlando, equilibrio assoluto fra l'ambiente e il sistema, neppure esiste un tale equilibrio fra gli elementi (le parti) del sistema stesso».[275]

Ma donde risulta la rottura di quest'equilibrio? Per Bucharin, essa deriva dalla mutata relazione del sistema con l'ambiente, «Perché è perfettamente chiaro che la struttura interna d'un sistema (l'equilibrio interno) deve mutarsi in dipendenza di quella relazione che passa fra sistema ed ambiente. La relazione fra sistema e ambiente è il fattore decisivo. Poiché tutta la posizione del sistema, le forme fondamentali del suo moto (decadenza, sviluppo, sosta) vengono determinate proprio da questa relazione… Conseguentemente l'equilibrio interno (strutturale) è un fattore dipendente dall'equilibrio esterno (è una «funzione» di questo equilibrio esterno)».[276]

Contro tale spiegazione i materialisti dialettici giustamente obiettano che cosi non si può più parlare di «contraddizioni interne» come d'origine del moto, venendo la fonte di esso derivata dalla relazione del sistema con l'ambiente. Inoltre, in tal modo la questione non si risolve; poiché la medesima domanda si ripresenta circa l'origine della rottura dell'equilibrio tra sistema e ambiente. Mitin ha ragione quando osserva che Bucharin, se vuol essere conseguente, non ha altra via d'uscita che ricorrere a qualche forza sopracosmica, che soleva chiamarsi finora o «primo motore» o semplicemente «Dio-creatore».[277]

In questo triplice ritmo del moto: l'equilibrio, la rottura, e il ristabilimento di esso, consiste secondo Bucharin il nocciolo genuino della dialettica hegeliana.

Il pregio della sua concezione della dialettica Bucharin lo fa consistere in questo, che essa purifica la dialettica hegeliana da tutti gli elementi mistici e che la materializza in maniera conseguente e radicale[278], «L'originario stato d'equilibrio egli [Hegel] lo chiamò *tesi;* il turbamento dell'equilibrio, *antitesi…;* il ristabilimento dell'equilibrio su nuova base, *sintesi…* Questo carattere

[275] *Op. cit.,* p. 81.
[276] *Op. cit.,* pp. 82-83.
[277] Mitin, p. 276.
[278] Cfr. *op. cit.,* p. 78; Mitin, p. 270.

del moto di tutto ciò che esiste, carattere che si traduce nella trina formula (triade), egli lo qualificò appunto *dialettico*».[279]

Questa teoria dell'equilibrio ebbe le sue conseguenze anche nel campo del materialismo storico, nelle concezioni sociologiche di Bucharin. E qui i materialisti dialettici gli rimproverano di far derivare tutte le contraddizioni sociali in ultima analisi dalla relazione fra il sistema (società) e l'ambiente (natura); in tal modo l'evoluzione storica vien determinata non dallo stato interno della società ma dall'azione della natura su di essa.[280]

Cosi pure alla sua teoria vien obiettato che essa è necessariamente legata alla concezione borghese della società, la quale si sforza di dipingere l'ordine capitalistico come «armonica» cooperazione delle classi e con tutte le forze si adopera a conservare l'equilibrio della società capitalistica.[281]

#### 3. L. I. Aksel'rod (Ortodoks)

Nella polemica fra meccanicisti e deborinisti, nel campo meccanicista combatteva una donna molto colta in materia filosofica, Ljubòv' Isaàkovna Aksel'rod (pseudonimo: *Ortodoks*).

L. I. Aksel'rod[282] nacque nel 1868. Nel 1887, in seguito all'attentato ad Alessandro III, dovette emigrare in Svizzera. Ivi compì gli studi filosofici nell'università di Berna e consegui il titolo di dottore in filosofia. Verso il 1890 si iscrisse al partito social-democratico. Dopo l'amnistia del 1906, ritornò in Russia dove fece parte di varie organizzazioni mensceviche. Dal 1918, sta fuori del partito e lavora all'elaborazione della teoria marxista.

L'importanza dell'Aksel'rod in filosofia consiste principalmente nella sua lotta contro i criticisti marxisti al principio di questo secolo, quand'essa, a fianco di Plechanov, fu per il marxismo ortodosso fortissima propugnatrice del materialismo dialettico. I suoi articoli contro le varie forme di neokantismo, e anche contro Berdjajev e Struve, sono raccolti nei suoi *Saggi filosofici*.[283] E cosi pure servono alla difesa del materialismo dialettico gli altri articoli posteriori indirizzati contro l'empiriocriticismo e Bogdanov, i quali insieme con altri vennero raccolti nel volume edito dopo la rivoluzione sotto il titolo *Contro l'idealismo*[284]. Pure dopo la rivoluzione pubblicò la collezione di articoli *Marx come filosofo*[285] e lo studio sul materialismo storico *Critica dei fon-*

---

[279] Bucharin, *op. cit.,* p. 77.
[280] Vol'fson-Gak, *op., cit*., p.219.
[281] Cfr. Mitin, p. 278.
[282] Da non confondersi con Paolo Borisovic Aksel'rod che prima partecipò al movimento populista, poi, perseguitato dalla polizia passò in Svizzera ed ivi aderì ai menscevichi; né con Ida Isaakovna Aksel'rod, sorella della Ljubov'. che, emigrata nel 1893 in Svizzera, anch'essa aveva fatto parte del gruppo dell'«Emancipazione del lavoro».
[283] *Filosofskie ocerki*, Pietroburgo, 1906.
[284] *Protiv idealizma*, Mosca-Petrograd, 1922.
[285] Marks как filosof.

*damenti della sociologia borghese e materialismo storico.*[286] Agli anni della controversia fra meccanicismo e deborinismo appartiene l'opuscolo *Per la difesa del materialismo. Contro la scolastica*.[287] Dopo la condanna ufficiale del meccanicismo e dell'idealismo menscevizzante l'Aksel'rod pubblicò ancora il suo opuscolo *La dialettica idealistica di Hegel e la dialettica materialistica di Marx*[288] che colla profondità della sua esposizione del sistema di Hegel vantaggiosamente si stacca da molti scritti filosofici sovietici di quell'epoca.

L'Aksel'rod si oppone valorosamente ai criticisti e al loro grido di guerra: «Torniamo a Kant», quasi manchi al marxismo una base gnoseologica. Essa al contrario rimprovera loro di confondere la teoria criticista della conoscenza con la teoria della conoscenza in generale e mostra che questa è anteriore a Kant e che i vari sistemi materialistici del secolo XVIII avevano avuto essi pure una loro teoria gnoseologica. Tanto più ciò va affermato per il materialismo marxistico, che non è metafisico ma dialettico. Il materialismo dialettico, poi, ha di natura sua carattere gnoseologico, perché «non riconosce né un sistema metafisico perfetto, né sostanze metafisiche irrigidite».[289]

Il difetto comune a tutti i tentativi della filosofia recente consisteva precisamente in tale concezione metafisica della conoscenza, concezione che considerava tutte le cose come essenze rigide, stabili, senza collegamento fra loro; allo stesso modo quei tentativi affrontavano il problema della conoscenza e anche il soggetto e l'oggetto li consideravano in modo metafisico come essenze separate. È il difetto che si trova già in Locke: «Egli considera la nostra conoscenza non già come un continuo, ininterrotto processo d'evoluzione, in cui la coscienza lavora *inseparabilmente* dalla percezione degli oggetti esterni dell'esperienza e quindi non può essere avulsa da loro... Egli prende invece la coscienza come una forma, indipendente dall'azione dell'oggetto».[290]

La coscienza, in un modo cosi staccato dall'oggetto cognito, trova nella sensazione un limite, una barriera: «Fra l'oggetto e la coscienza sta, in tal modo, la sensazione, come una barriera insuperabile. Per conseguenza l'azione dell'oggetto sui nostri sensi, invece di congiungerci con esso, lo stacca da noi».[291]

In conseguenza di questo metodo metafisico, Berkeley ed Hume giunsero a una completa negazione del mondo oggettivo.

---

[286] Kritika osnov burzhuaznogo o'bshcestvovedenija i iatoriceskij materialism, Ivanovo-Voznesensk, 1925.
[287] V zashcitu dialekticeskoga malerializma. Protiv scholastiki, Mosca-Leningrado, 1928.
[288] Idealisticeskaja dialektika Gegelja i materialisticeskaja dialektika Marksa. Mosca-Leningrado, 1934.
[289] Filosofskie ocerki, p. 96.
[290] *Op. cit.,* p. 16.
[291] Ibid.

Il criticismo di Kant, che si sforzava di ristabilire il mondo oggettivo e di fondare la teoria dell'esperienza scientifica, soffre del medesimo male di Locke. Anche in lui — a causa della sua contraddittoria determinazione della «cosa in sé» — l'azione dell'oggetto sul soggetto non solo non li unisce, ma al contrario li separa radicalmente e rende inconoscibile «la cosa in sé».[292]

Questi metafisici isolavano la cosa e il soggetto conoscente, perché non consideravano la conoscenza storicamente, ma metafisicamente. Invece, tale difetto è evitato dal materialismo dialettico di Marx.

Per il materialismo dialettico ogni conoscenza deriva dall'esperienza, è *a posteriori.* Esso nega decisamente la possibilità della conoscenza *a priori.* Ma da ciò non segue che esso non consideri la conoscenza come necessaria e universale. È un pregiudizio metafisico quello che solo la conoscenza aprioristica possa avere validità necessaria e universale, «La verità, ottenuta mediante l'esperienza, è obbligatoria per tutti, reale, indubitata, e conserva il suo pieno significato oggettivo, finché non venga contraddetta dall'esperienza stessa: la legge, dedotta a posteriori, serve in seguito da principio direttivo aprioristico, finché non sarà confutata dalla realtà pratica».[293]

E qui l'Aksel'rod si richiama all'autorità di Marx, secondo il quale la questione se la conoscenza umana possa attingere la realtà non è questione teoretica ma pratica, perché vien risolta dalla pratica; e prosegue: «La nostra facoltà di produrre mutamenti negli stati dell'oggetto, la nostra possibilità di combinare la materia conformemente ai nostri scopi, le nostre predizioni dei fenomeni e delle loro mutue relazioni, tutto ciò è sufficiente garanzia del fatto che la natura materiale esiste realmente, e che ne conosciamo le proprietà».[294]

Per la stessa ragione che essa accampa contro Locke e Kant, per evitare cioè che nel processo di conoscenza per via della sensazione la cosa oggettiva rimanga separata dal soggetto, l'Aksel'rod aderisce alla teoria dei geroglifici di Plechanov e da tal posizione critica la teoria della riflessione leniniana. Nella posizione leniniana essa vede un platonismo capovolto, un dualismo, opposto alla filosofia materialistica che parte da un unico principio. Se si hanno le sensazioni come copie *(кopii)* delle cose, allora le cose stesse divengono superflue e divengono vere e proprie «cose in sé» alla maniera kantiana. In tal modo si scava una fossa insuperabile fra il soggetto e l'oggetto.

Invece la teoria plechanoviana dei simboli evita lo scoglio: «la teoria dei simboli, che afferma l'esistenza e del soggetto e dell'oggetto, unisce entrambi

---

[292] Cfr. *op. cit.,* p. 196.
[293] *Op. cit.,* p. 83.
[294] *Op. cit.,* p. 84.

i fattori, considerando il soggetto come oggetto di un certo genere, e le sue sensazioni come prodotto della azione reciproca tra due oggetti di cui l'uno nello stesso tempo è anche soggetto».[295]

Perciò essa, seguendo la teoria dei geroglifici, conclude: «Il materialismo sta fermo a questo concetto: che le sensazioni, causate dall'azione delle diverse forme di moto della materia, non rassomigliano ai processi oggettivi che le producono».[296]

I materialisti dialettici leniniani obiettano che essa non ha capito che nella teoria della riflessione la relazione fra soggetto e oggetto è una relazione dialettica, e che in tal modo il soggetto e l'oggetto vengono uniti, mentre, secondo lei come secondo Kant, «la conoscenza non unisce, non avvicina l'uomo alla natura, ma soltanto lo separa».[297]

Nella controversia fra meccanicismo e deborinismo, l'Aksel'rod sta dalla parte dei meccanicisti e perciò viene fortemente combattuta da Deborin.[298] Deborin l'accusa di negare la dialettica, come pure la categoria della qualità,[299] di ridurre la dialettica a una mera forma d'esposizione del materiale scientifico, mentre essa va concepita anche come scienza delle leggi e delle forme oggettive del moto[300] e la rimprovera in generale di difendere il materialismo meccanicistico.[301]

Purtroppo, essendoci rimasti inaccessibili i materiali riferentisi alle discussioni fra i meccanicisti e deborinisti, non possiamo giudicare fino a che punto s'estenda il meccanicismo dell'Aksel'rod. Anche da Mitin[302] essa viene collocata fra i meccanicisti. Se cosi fosse, però, anch'essa deve aver cambiato indirizzo dopo la disfatta del meccanicismo nell'URSS. Nel suo opuscolo *La dialettica idealistica di Hegel e la dialettica materialistica di Marx*, essa fa professione di tutti i punti principali nei quali il materialismo dialettico s'oppone al meccanicismo. Cosi, qui essa vede già nella dialettica una scienza del moto della realtà stessa. La dialettica di Hegel è da lei qualificata come «formale»,[303] avendo elaborato Hegel «fino ai minimi particolari tutti i passaggi e tutte le differenze e forme di contraddizione del moto mondiale nella cornice della speculazione»[304]; il materialismo dialettico però, adoperando

---

[295] L. I. Aksel'rod (Ortodoks), nella sua recensione a Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, in *Opere* di Lenin, XШ, p. 330.
[296] *Ibid.,* p. 331.
[297] Mitin, p. 260.
[298] Cfr. *Le nostre divergenze,* discorso di chiusura di Deborin nella discussione nell'istituto di filosofia scientifica, 18 maggio 1925; in A. M. Deborin, *Dialektika i estestvoznanie* [Dialettica e scienze naturali], Mosca-Leningrado, pp. 242-294.
[299] *Op. cit.,* p. 259.
[300] Op. cit., p. 283.
[301] *Op. cit,* p. 264.
[302] *Dialekticeskij materializm* [Il materialismo dialettico], p. 249.
[303] Idealisticeskaja dialektika Gegelja i materialisticeskaja dialektika Marksa, P. 10.
[304] Op. cit.,y p. 79.

nelle sue indagini la dialettica come metodo, nello stesso tempo richiede che nel materiale di ricerca stessa si mostri il moto dialettico,[305] L'Aksel'rod qui ammette anche che questo moto dialettico nel mondo produca nuove qualità, «nuovi ordini nei quali gli elementi costituiscono qualche cosa di più complesso, più alto rispetto agli ordini antecedenti, qualche cosa che costituisce una nuova qualità, che non può essere *immediatamente* ridotta agli originari elementi di partenza».[306]

---

[305] Cfr. *op. cit.,* p. 80.
[306] Op. cit., p. 68.

## CAPITOLO VIII. L'IDEALISMO MENSCEVIZZANTE

Le radici teoriche delle deviazioni di destra e di sinistra vengono individuate dai materialisti dialettici ortodossi nell'atteggiamento unilaterale d'entrambe di fronte alla realtà.

In entrambe qualche elemento effettivamente esistente vien separato dagli altri ed eretto in assoluto.

La deviazione di destra considera unicamente l'elemento «continuità dell'evoluzione» e perciò degenera in un evoluzionismo che ammette solo l'evoluzione organica e continua e che nell'evoluzione rigetta i salti. La deviazione di sinistra da parte sua isola anch'essa nella realtà qualche elemento. Essa si fissa unicamente sui salti che si hanno nella storia, e li innalza all'assoluto. Perciò, rigetta in via assoluta l'evoluzione continua, organica, e ritiene che ogni cosa avvenga per salti rivoluzionari.

Ma la verità sta nel mezzo o, meglio, nella sintesi dialettica di entrambi gli elementi. L'evoluzione dapprima avviene in forma continua, per una crescenza puramente quantitativa, fino a un certo grado. Raggiunto questo, l'evoluzione lascia il posto al salto, lo sviluppo o mutazione puramente quantitativa si converte in mutazione qualitativa.

La deviazione di destra, come già vedemmo, fu dichiarata pericolo numero uno per la politica interna dell'Unione sovietica nel 1931, cioè nel periodo in cui tutte le forze della vita pubblica venivano dirette da Stalin alla costruzione del socialismo, all'industrializzazione completa dell'URSS e alla collettivizzazione dell'agricoltura. Ma se in tale periodo il pericolo numero uno era individuato nella deviazione di destra, nel periodo antecedente, ossia nel periodo della NEP, nel periodo di ricostruzione dopo le devastazioni economiche prodotte dalla rivoluzione e dalla guerra civile, era rappresentato, invece, dalla deviazione di sinistra, che si opponeva a quelle concessioni temporanee che allora si facevano a certe forme di capitalismo.

### 1. LE LINEE GENERALI

La scuola deboriniana si sviluppò nella lotta contro il materialismo volgare e meccanicista che teneva il campo nel primo decennio dopo la rivoluzione. Perciò le caratteristiche di questa scuola sono determinate precisamente dall'opposizione al materialismo meccanicista.

I meccanicisti, come vedemmo, si adoperavano a ricondurre i fenomeni d'ordine superiore a fenomeni d'ordine inferiore. Pretendevano di ridurre i fenomeni sociali e spirituali a semplici riflessi organici; quelli organici, a fe-

nomeni fisici e chimici. Nel campo metafisico ciò significava la negazione della categoria di qualità e l'affermazione come unica categoria della quantità.

L'assalto a tali posizioni fece si che i deborinisti svolgessero al massimo grado la dialettica; e in tal via li spingeva precisamente la reazione alla negazione della qualità. Contro i meccanicisti, insistevano nel compito indipendente della categoria qualità, che viene assicurato soltanto da una delle cosiddette «leggi della dialettica», e precisamente da quella «del passaggio della quantità in qualità». Le mutazioni quantitative, raggiunto un certo grado, bruciano le tappe e con un salto brusco conducono alla mutazione qualitativa, alla comparsa d'una nuova qualità per cui la qualità precedente viene dialetticamente negata.[307] Ecco come la difesa della qualità li spingeva sulla via della dialettica.

Nell'elaborazione del sistema della filosofia del materialismo dialettico, questo materialismo coincide quasi con quello ufficiale proposto dopo il 1931, che da noi verrà ampiamente esposto nella II parte. Perciò qui ci potremo accontentare di accennare ai principali punti di divergenza fra i due.

Il primo consiste nell'hegelianismo che viene addebitato all'idealismo menscevizzante e che appare dalla sua elaborazione della dialettica. È vero, e i suoi avversari non lo possono negare, che. Lenin aveva molto insistito sulla necessità dello studio della dialettica hegeliana. Ma Lenin — dicono i materialisti dialettici ufficiali — esigeva di fronte alla dialettica hegeliana un atteggiamento critico e invitava alla sua trasformazione in senso materialistico e alla sua applicazione alla realtà concreta della lotta del proletariato.

Invece Deborin non ha fatto né l'una né l'altra cosa. Anzitutto, i deborinisti accettarono tal quale — continuano gli autori della «linea generale» — la dialettica hegeliana, senza trasformarla in dialettica materialistica.[308] Essi credevano che nella filosofia di Hegel sia idealistico soltanto il sistema, e materialistico il metodo. Cosi Deborin giunse all'affermazione che il materialismo dialettico non è che una «sintesi del metodo dialettico di Hegel con la concezione materialistica della natura e della storia».[309]

Accettando la dialettica hegeliana senza trasformarla, i deborinisti hanno commesso il secondo errore di coltivare la dialettica in modo astratto, senza applicarla ai problemi concreti della realtà sovietica. Tutta la loro attività si è aggirata quasi esclusivamente intorno allo studio della *Wissenschaft der Logik* [La scienza della Logica] di Hegel, senza far quasi riferimento ai problemi del presente, ai problemi politici ed economici, alla dittatura del proletariato

[307] Cfr. parte II, capo III.
[308] Cfr. appendice III, num. 10.
[309] *Dialektika u Kanta* [La dialettica in Kant], in «Archiv K. Marksa i F. Engel'sa», vol. I, p. 14; cit. da Mitin, p. 288.

e alla sua lotta per la costruzione del socialismo. A loro importava soltanto la dialettica della logica, non la dialettica della realtà e della lotta sociale.

Da tutto ciò l'accusa, rivolta a questa scuola, di aver separato la teoria dalla pratica, la filosofia dalla politica, d'un certo formalismo che scinde la forma dal contenuto, ecc.

Ma non solo in questa concezione hegeliana della dialettica compare il loro idealismo. Ancora peggiore è forse — secondo gli ortodossi — la loro concezione della materia[310]: ne esula infatti completamente ciò che secondo i leninisti risulta essere l'essenza stessa della materia, l'esser essa cioè una realtà oggettiva, esistente. indipendentemente dalla nostra coscienza, quale fonte delle nostre sensazioni.[311] Tale essenza della materia non risulta dalla definizione datane da Deborin, che nel suo libro *Lenin come pensatore*, dopo aver, all'inizio, definito esattamente la materia, conclude: «In senso più largo, materia è tutta l'infinita, concreta totalità delle ”mediazioni“, cioè delle relazioni e dei legami».[312]

Questa concezione idealistica della materia appare in maniera più netta presso i discepoli di Deborin. Hessen p. es. dichiara che «il materialismo dialettico considera la materia come sintesi di spazio e tempo».[313]

Il difetto di tale concezione, secondo gli ortodossi, sta nel fatto che vi appaiono solo le forme dell'esistenza della materia senza la materia stessa.

Anche più oltre procede su questa via un altro discepolo di Deborin, Milònov, che non ritiene essenziale alla materia l'attributo dell'estensione: «Non è affatto necessario metter dappertutto la estensione. Non è affatto obbligatorio, per un materialista dialettico, insistere sull'attributo dell'estensione».[314]

Al contrario, altri discepoli insistevano sull'attributo del pensiero, tanto da preoccupare vivamente i materialisti meccanicisti, Perelmann, una di essi, domanda: che avviene della materia, se vien rigettato l'attributo dell'estensione e le si lascia quello del pensiero? Ne risulta il pensiero movente, cioè lo spirito. Ma i deborinisti si difendevano contro la semplicistica concezione della materia dei meccanicisti richiamandosi volentieri alle parole di Lenin: «Un idealismo intelligente è più vicino a noi che non uno stupido materialismo».[315]

---

[310] Cfr. appendice III, num. II.
[311] Cfr. parte II, capo II.
[312] Deborin, *Lenin как myslitel*, 1929, p. 42; cit. da Mitin, p. 290.
[313] Gessen, *Osnovnye idei teorii otnositel'nosti* [Le idee fondamentali della teoria della relatività], p. 69; Mitin, p. 291.
[314] Cit. da Vostokov, *op. cit.,* p. 295. Cfr. Prokof'ev in «Sovremennyja Zapiski», 43 (1930), p. 480.
[315] Cfr. Vostokov, *loc. cit.*

Il terzo punto capitale d'accusa contro l'idealismo menscevizzante è la sua sopravalutazione dei meriti di Plechanov e la sottovalutazione dell'importanza filosofica di Lenin.

Quanto a Plechanov, non gli viene mosso il rimprovero di stimarlo, perché anche Lenin lo stimava', ma soltanto di stimarlo oltre il merito e di seguirlo senza critica. Deborin prenderebbe da Plechanov quel che ha di più scadente; la sua apologia di Feuerbach, l'applicazione del principio antropologico feuerbachiano alla teoria della conoscenza, l'ignoranza della teoria della conoscenza leniniana, della «teoria della riflessione», e il tentativo di risolvere il problema gnoseologico del rapporto soggetto-oggetto astraendo dalla realtà storica e rivoluzionaria, in base a mere categorie metafisiche. Tutto lo spirito apolitico e arivoluzionario della filosofia deboriniana l'avvicina allo spirito di quella plechanoviana.

A questo atteggiamento di fronte a Plechanov corrisponde, d'altra parte, l'insufficiente riconoscimento dell'importanza di Lenin per la filosofia, il non accorgersi che egli ha aperto un'epoca affatto nuova non solo nella vita politica, ma anche nella filosofia.

Perciò per gli ortodossi è inammissibile l'apprezzamento di Lenin dato da Deborin nel suo *Lenin come pensatore*: «Ambedue questi pensatori [Plechanov e Lenin] in un certo senso si completano a vicenda... Plechanov è anzitutto teorico mentre Lenin anzitutto pratico, politico, capo».[316]

È chiaro che tal sentenza, secondo la quale il menscevico Plechanov appare come maestro teoretico di Lenin, doveva suscitare forti opposizioni. Altrove, nella sua introduzione alla *IX Miscellanea Leniniana*, Deborin in qualche maniera modifica il suo giudizio in quanto afferma che Lenin e Plechanov rappresentano stadi diversi dell'evoluzione del marxismo: «Fra Plechanov e Lenin corre una differenza che riflette le particolarità delle fasi storiche della evoluzione del movimento rivoluzionario e della lotta di classe del proletariato».[317]

Contro tale soluzione gli ortodossi obiettavano che le opere filosofiche più importanti di Lenin, e non solo quelle filosofiche ma anche altre, come la critica ai populisti, sono della medesima epoca. Perciò un altro noto deborinista, Karev, tratta la questione alquanto diversamente; in un articolo nel «*Pod znamenem marksizma*» egli scrive: «Plechanov e Lenin sotto questo riguardo rappresentavano non diverse epoche nel movimento operaio, ma diverse correnti in esso, nel marxismo, una diversa profondità nel comprenderlo».[318]

---

[316] *Lenin как myslitel'*, p. *26;* Mitin, p. 283.
[317] *Leninskij Sbornik*, IX, p. 3; Mitin, pp. 283-284.
[318] PZM, mim. 6, 1930, p. 35; Mitin, p. 284.

Ma anche questa soluzione appariva agli ortodossi inammissibile. Nel marxismo non si possono ammettere varie tendenze e correnti senza tradire il marxismo-leninismo. Ciò significherebbe adottare la posizione della Seconda Internazionale per la quale il marxismo rappresenta un conglomerato di varie correnti, tendenze, ecc.

Riassumendo, vediamo che la tendenza dell'idealismo menscevizzante appare, agli ortodossi, in primo luogo come una tendenza *idealistica*, in quanto cioè concede troppo allo hegelianismo, in quanto accetta semplicemente la dialettica hegeliana senza trasformarla in senso materialistico, in quanto separa la forma dal contenuto, in quanto non concepisce rettamente l'essenza della materia; è poi tendenza *menscevizzante* in quanto è una risurrezione della tradizione della Seconda Internazionale: la separazione della teoria dalla pratica, della filosofia dalla politica, in quanto apoliticamente (*bespartijno*, non partitariamente) coltiva la filosofia, in quanto fa troppo l'apologia di Plechanov e sminuisce troppo il significato di Lenin per l'evoluzione della filosofia.[319]

Principali figure di questa tendenza, accanto a Deborin, sono B. Bychòvskij[320], G. S. Tymjànskij[321], N. Karev[322], I. Lùppol, J. Sten ed altri.

#### 2. A. M. DEBORIN

Il principale elaboratore della filosofia del materialismo dialettico nel periodo post-leniniano è senza dubbio Abràm Moiséevic Debòrin (Joffe).

Nato nel 1881, da giovane fece il fabbro-ferraio in Kòvno. Nel 1899 passò nella regione meridionale di Chersòn, dove partecipò ai circoli marxisti illegali, e perciò venne presto espulso e tornò a Kovno. Ma anche qui, nel 1902, venne arrestato dalla polizia e sottoposto a vigilanza. Nel 1903, lasciò la Russia e si recò in Svizzera, dove studiò filosofia all'Università di Berna. Ivi si legò con la frazione bolscevica, dalla quale però nel 1907 passò a quella menscevica. Nel 1908 tornò in Russia. Dopo la rivoluzione d'ottobre del 1917 abbandonò il menscevismo e rimase fuori del partito fino al 1928, quando divenne membro della *VKP(b)* [Partito comunista (bolscevico) dell'URSS]. Dopo la rivoluzione si dedicò tutto al lavoro scientifico e pedagogico. Lavorava nell'Università Sverdlov nell'istituto dei Professori Rossi, nell'Accademia Comunista e nell'istituto K. Marx e F. Engels. Ebbe gran parte nella fondazione della «*Pod znamenem marksizma*» di cui divenne poi diret-

---

[319] Cfr. Vol'fson-Gak, *op. cit.y* p. 221; cfr. anche appendice III, num. 8.

[320] *Ocerk filosofii dialekticeskogo materializma* [Saggio di filosofia del materialismo dialettico], Mosca-Leningrado, 1930.

[321] *Vvedenie v teorija dialekticeskogo materializma* [Introduzione alla teoria del materialismo dialettico], 2ª ed., Mosca-Leningrado, 1931.

[322] *Za materialisticeskuju dialektiku* [Per la dialettica materialistica], 2ª ed., Mosca, 1930.

tore responsabile. Nel 1929 fu nominato anche membro effettivo dell'Accademia delle Scienze dell'URSS.

Nel periodo 1905-17 egli era uno dei principali difensori del materialismo dialettico contro il meccanicismo e il neokantismo. Ne risultò una delle sue opere principali, *Introduzione alla filosofia del materialismo dialettico*[323], in cui studia la genesi delle concezioni empiriocriticistiche nella storia della filosofia moderna, a cominciare da Bacone. In pari tempo, quest'opera dava anche la sintesi delle principali tesi del materialismo dialettico. L'opera, di cui Plechanov scrisse l'introduzione, ebbe gran parte nella difesa del materialismo dialettico. Ma non tutto quanto vi si dice è accettato dai filosofi leniniani. Qualche difetto lo aveva già additato Lenin stesso.[324]

Intensa attività filosofica svolse Deborin dopo la rivoluzione, conducendo la lotta contro varie deviazioni del materialismo dialettico; fece la critica dell'interpretazione hegeliana del marxismo proposta da Lukac, combatté contro le teorie di Freud e di Spengler che allora avevano trovato eco anche in Russia, contro il socialismo etico e il neokantismo social-democratico. Nella sua opera *Marx e Hegel*[325] egli combatteva il tentativo di interpretare Marx, Engels e Lenin in senso meccanicistico, che andavano facendo i seguaci di tale indirizzo. La successiva sua opera maggiore fu *Lenin come pensatore*.[326] Grande attenzione, specialmente dopo la pubblicazione dell'opuscolo di Engels *Dialettica della natura*, egli consacrava al problema dell'applicazione della dialettica alle scienze maturali, e intorno ad essa pubblicò una serie d'articoli raccolti nei volume *Dialettica e scienze naturali*.[327]

Sotto la direzione di Deborin vennero eseguite anche edizioni dei filosofi occidentali materialisti (Hobbes, Lamettrie, d'Holbach, Diderot, Toland, Feuerbach), e anche di Hegel, alla quale egli premise una lunga introduzione *Hegel e il materialismo dialettico.* Cosi pure, sotto la sua direzione usciva la collezione *Biblioteka ateizma* [Biblioteca dell'ateismo], con la traduzione delle opere d'ateisti insigni, come Holbach, Helvétius e altri.

Contro i meccanicisti e i materialisti volgari, che volevano ripudiare tutta la filosofia in blocco (Minin) o almeno non le riconoscevano alcun compito proprio e indipendente, identificandola semplicemente con le «ultime con-

---

[323] A. Deborin, Vvedente v filosofiju dialekticeskago materializma, Pietrogrado, 1916.
[324] V. le annotazioni di Lenin a questo libro in *Quaderni filosofici,* pp. 413-41 .
[325] Marks i Gegel' 1923-24.
[326] Lenin как myslitel, Mosca, 1924.
[327] *Dialektika i estestvoznanie*, Mosca-Leningrado, 1930. Altri lavori filosofici di Deborin: *L. Fejerbach. Licnost' i mirovozzrenie* [L. Feuerbach. Sua persona e concezione del mondo], Mosca, 1923; *Dialektika u Kanta* [La dialettica in Kant], in «Archiv K. Marksa i F. Engel'sa», vol. I (1924), pp. 13 ss.; *Dialektika u Fichte* [La dialettica in Fichte], *ibid.,* vol. Ili (1927), pp. 7 ss.; una raccolta di articoli sotto il titolo *Filosofija i marksizm* [La filosofia ed il marxismo], Mosca-Leningrado, 1926; *Ocerki po istorii materializma 17 i 18 vv.* [Saggi sulla storia del marxismo nei secoli xvii e xviii], Mosca-Leningrado, 1929; *Lenin i krizis novejshej fiziki* [Lenin e la crisi della fisica recentissima], Leningrado, 1930.

clusioni delle scienze positive» (Stepanov), Deborin rivendica energicamente, con Engels, un posto indipendente per la filosofia accanto alle scienze positive della natura e della società, «II materialismo dialettico esiste insieme con le altre scienze positive, come disciplina indipendente, e anzitutto come metodologia e teoria della conoscenza scientifica».[328]

La concezione marxistica del mondo, il materialismo dialettico, secondo Deborin consta di tre parti principali: della dialettica materialistica come generale metodologia scientifica (ivi compresa anche la teoria della conoscenza); della dialettica della natura, cioè della metodologia delle scienze naturali (materialismo naturale-storico), e della dialettica della storia (materialismo storico)».[329]

Ciascuna di esse è stata elaborata dai fondatori del marxismo in modo sufficiente, benché non nella stessa misura. Anzitutto ebbe maggiore sviluppo la terza parte, cioè il materialismo storico; e questa parte Deborin tratta meno delle altre.

Minore elaborazione trovò già presso i fondatori del marxismo la prima parte, la dialettica materialistica. Engels in certo modo la tratta nelle sue opere *Ludwig Feuerbach* e *Anti-Dühring*. Ma Deborin ritiene che ai discepoli di Marx rimanga ancora molto da fare nell'elaborazione teoretica della dialettica materialistica, partendo dalle opere di Marx, di Engels, di Plechanov e di Lenin. Egli stesso, coi suoi discepoli si diede molto a tale elaborazione, tanto che, come già vedemmo[330], venne accusato da Mitin di consacrare tutta la sua attività scientifica alla *Logica* di Hegel, facendo si che nei corsi dell'istituto dei Professori Rossi non si facessero che dissertazioni su Hegel.

La dialettica materialistica, Deborin la concepisce «come scienza astratta sulle leggi e forme generali del moto, le quali sono ugualmente reali, cosi nella natura, come anche nella società e nel pensiero umano».[331]

In tal modo, la dialettica appare come una metodologia universale e a tale metodologia si riduce la filosofia come scienza speciale. Sicché la dialettica materialistica appare, secondo Deborin, come un' «algebra delle scienze», che deve pervadere e penetrare le scienze concrete ed empiriche e attuarne il nesso interno. Quest'ultimo punto però Deborin lo vuole inteso non nel senso che tale nesso venga introdotto da fuori, giacché esso è intrinseco alle cose stesse, esiste cioè oggettivamente, e il nostro compito è solo di scoprirlo per mezzo della nostra attività investigatrice.[332]

---

[328] Deborin, Dialettica e scienze naturali, p. 11.
[329] *Ibid.,* p. 23.
[330] V. sopra, p. 159.
[331] Deborin, *op. cit.*, p. 27.
[332] Cfr. *op. Cit.,* p. 31.

A causa di questa teoria della dialettica come metodologia, Deborin fu fortemente combattuto sia dai meccanicisti che dal materialismo dialettico ufficiale[333], che gli obiettavano esser questa metodologia un sistema di concetti, cui il mondo oggettivo debba ad ogni costo conformarsi. Ma tale offensiva non appare giustificata, poiché egli già nel 1926 rifiutava recisamente una accezione della dialettica, nella quale essa «somigli ad una concezione aprioristica, la quale sulla base esclusiva di ragionamenti logici, voglia render possibili scoperte scientifiche ed escluda cosi investigazioni empiriche ovvero a queste sostituisca completamente se stessa».[334] Invece, egli afferma, «il metodo dialettico non deve sostituire la concreta investigazione dei fenomeni, ma dirigerla».[335]

Questo compito di dirigere le empiriche investigazioni scientifiche, Deborin lo determina ulteriormente cosi. L'esperienza, la pratica è la definitiva istanza delle questioni teoretiche. Ma la metodologia, ossia le considerazioni teoretiche, hanno un ufficio assolutamente essenziale nel riempire quelle lacune che ancora restano nell'esperienza e nella scienza empirica. La metodologia deve guidare la nostra investigazione indicandoci in qual direzione sia da cercare la soluzione delle questioni non ancora risolte dalla scienza.[336]

La dialettica dunque investiga quelle categorie e leggi che si trovano in ogni realtà. Queste leggi generalissime in vari campi della realtà, in vario modo e sotto varie forme vengono realizzate e concretizzate, cioè in modi diversi secondo che si trovino nella natura o nella società. Perciò, oltre a quelle categorie universali, astratte, algebriche, occorre investigare nella natura e nella società anche le loro specifiche concretizzazioni.

Ciò è compito della seconda (e terza) parte del materialismo dialettico.

Lo stesso Deborin ha prestato molta attenzione specialmente a questa seconda parte, cioè alla dialettica della natura, soprattutto dopo la pubblicazione dell'opuscolo di Engels *La dialettica della natura*, le cui tesi fondamentali egli difese contro i meccanicisti.

Seguendo Engels, Deborin predica la necessità d'un alleanza fra la scienza naturale empirica e la filosofia. Vien cosi evitato un doppio pericolo o un doppio difetto: da una parte, che risorga quella filosofia della natura, già eliminata da Engels nel suo *Ludwig Feuerbach*, quella che voleva supplire con teorie aprioristiche al nesso ancora ignoto fra i fenomeni della natura;

[333] Cfr. appendice III, num. 11.
[334] *Op. cit.*, p. 270.
[335] *Op. cit.*, p. 271.
[336] Cfr. *op. cit.*, pp. 308 ss.

dall'altra, l'insufficienza propria della scienza naturale puramente empirica, che rigetta del tutto la filosofia e si limita alla descrizione dei fatti empirici.

Se la scienza, come ha dimostrato Engels, senza la filosofia non può fare neanche un passo, e se ne risulta quindi necessaria un'alleanza fra la scienza e la filosofia, la scienza deve allearsi alla filosofia dialettica, che è la filosofia più progressiva. E questa alleanza consiste in ciò: che la scienza indagando i singoli fatti, prende a prestito dalla filosofia il metodo dialettico, col quale sarà capace d'unire tutti questi fatti in un tutto unico.[337]

L'alleanza è richiesta da tutta la storia della scienza umana. Già i Greci consideravano la natura come un tutto; il nesso universale dei fenomeni nel mondo per loro era il risultato d'una contemplazione immediata. Ma non erano capaci di dimostrare una tale connessione universale nei casi concreti, di scoprire attraverso l'analisi della natura le connessioni d'un fenomeno particolare col tutto. Al contrario, la scienza naturale contemporanea ha ottenuto grandi successi nell'analisi della natura, nell'intendere i singoli fenomeni. Ma, per colpa del modo «metafisico» di pensare, ereditato dalla precedente filosofia, essa è incapace di trovar la via che va dalla comprensione dei singoli fatti e fenomeni alla comprensione dell'intero universo e alla connessione dei singoli fenomeni col tutto.[338] Se essa voglia progredire, deve quindi allearsi con la dialettica: «La dialettica sintetizza l'universale col particolare e singolare, la intuizione col pensiero, la pratica con la teoria, la scienza naturale empirica con la scienza naturale teorica, cioè con la filosofia».[339]

Nello stabilire la necessità dell'alleanza Deborin s'appoggia sulla sua teoria del «concetto concreto»[340] nella quale il lettore pratico della filosofia hegeliana facilmente riconosce l' «universale concreto» (*das konkret Allgemeine)* di Hegel.[341]

Già quest'ultimo aveva dimostrato che la debolezza della scienza empirica della natura proviene da ciò che essa concepisce l'universale in modo astratto, meramente formale, come un concetto astratto non avente in sé le note determinanti *(o predeleni ja, Bestimmungen),* e che, quindi, non racchiude in sé la sua varietà, i suoi particolari: con il risultato che il contenuto determinato (o*predel'ènnoe soderzhanie)* resta fuori dell'universale, e, di conseguenza isolato, privo della necessaria connessione intrinseca con gli altri.

Al contrario, la scienza filosofica delle cose, cioè la dialettica, parte dalla connessione intrinseca delle cose, considera la natura come un'unità concre-

---

[337] Cfr. *op. cit.,* p. 38.
[338] Cfr. *op. cit.,* p. 21.
[339] *Op cit.,* p. 53.
[340] Cfr. *op. cit.,* p. 53.
[341] Del «concetto concreto» si tratterà più ampiamente nel capitolo V delia Parte II.

ta e una totalità organica. All'universalità astratta della scienza empirica essa oppone l'unità risultante dal moto (*dvizhushceesja edinstvo*). L'universale inteso in modo filosofico o dialettico è un universale che contiene la pienezza, che nella sua unità adamantina contiene in pari tempo in sé anche le differenze specifiche e le note individuanti. La totalità concreta, l'unità fra universale e singolare: tale la vera categoria filosofica.[342]

Da questa concezione hegeliana della differenza tra scienza naturale e filosofia della natura, Deborin, con Engels, si allontana solo in quanto ne trae diversa conclusione: mentre Hegel ne era stato condotto alla costruzione d'una speciale *Naturphilosophie*, Deborin, al pari di Engels, esige il superamento di tutte le costruzioni della filosofia naturale attraverso la penetrazione del metodo dialettico nelle stesse scienze positive naturali.[343]

In seguito, Deborin applica in concreto la dialettica materialistica alla scienza naturale contemporanea e se ne serve per la spiegazione dei passaggi reali da una forma di «moto» (cioè da un grado degli esseri naturali) a un'altra. Contro i meccanicisti, difende la qualità specifica di ciascun grado degli enti materiali, la differenza specifica fra la materia inorganica, gli esseri viventi e la coscienza: «Essere, vita, coscienza, appaiono tre tappe o gradini fondamentali nell'evoluzione della materia. La medesima materia, come sostanza nel processo d'evoluzione, si converte in materia viva, e questa in materia pensante».[344]

Tuttavia, tra le tre forme va ammessa una differenza qualitativa, sicché p. es. la materia vivente non si può semplicemente ridurre alla materia non vivente: «L'ingenua visuale meccanicistica ritiene possibile la semplice riduzione dei fenomeni della coscienza e della vita alla materia morta, all' "essere", trascurando in pieno il carattere specifico di questi fenomeni, come nodi" e "categorie" speciali».[345]

L'errore dei meccanicisti sta in ciò che essi considerano unilateralmente solo l'unità, la continuità fra la materia inorganica e quella vivente. Ma in realtà la continuità, l'evoluzione «continua» della materia non si può concepire senza interruzioni *(pereryvy)*.[346] Perciò, l'evoluzione va concepita dialetticamente; cioè a un certo grado l'evoluzione continua passa in modo dialettico all'in-

---

[342] Cfr. *op. cit.,* p. 48.
[343] *Ibid.* È interessante che l'Aksel'rod, (Ortodoks) nel «realismo» che si trova alla base della dottrina deboriniana sul «concetto concreto», vedeva un pericolo per l'ateismo materialistico. La tesi principale dei deborinisti, secondo la quale «i concetti universali formati dal nostro pensiero non rappresentano che un riflesso di quell'universale che si trova nelle cose stesse» deve condurre al famoso argomento ontologico dell'esistenza di Dio. «I deborinisti vanno con passo veloce dia teodicea, o — esprimendosi più semplicemente, — al clericalismo» (cfr. Prokof'ev, in «Sovremennyja Zapiski», 43 (1930), p. 484; sulla dottrina deboriniana del concetto concreto v. Deborin, *Dialektika i estestvoznanie*, pp. 243-249).
[344] *Op. cit.,* pp. 142-143.
[345] *Ibid.,* p. 143.
[346] Ibid.

terruzione di continuità, sopravviene il «salto» e appare una qualità affatto nuova. E ciò vale in primo luogo per quanto riguarda la riducibilità dei corpi organici alla fisica e alla chimica: «La vita si riduce alla non-vita quanto alla sua origine, ma la vita non si riduce alla materia morta quanto alla sua forma specifica».[347]

Come dalla materia non-vivente alla materia vivente, cosi dagli esseri viventi agli esseri coscienti c'è, secondo la concezione deboriniana, un passaggio dialettico. A un certo grado dell'evoluzione della materia vivente, segue un nuovo salto, compare una nuova qualità della materia, la coscienza; l'oggetto diventa soggetto.

E poiché la materia vivente è insieme ancora semplicemente materia e la materia cosciente è insieme ancora materia organica e semplice materia, si attua cosi l'unità dell'oggetto e del soggetto: «II soggetto per noi non appare come qualcosa d'assolutamente staccato dall'oggetto, come un qualche centro spirituale, un punto astratto. Esso è in pari tempo anche oggetto; il soggetto è prima d'ogni altra cosa un tutto organico, cioè corpo, organi dei sensi, cervello. Non vi è soggetto senza oggetto».[348]

Da tale posizione, che ravvisa l'unità del soggettivo e dell'oggettivo nello stesso modo di essere d'un soggetto conoscente, Deborin combatte l'affermazione sopraesposta dell'Aksel'rod, che diceva l'unità del soggetto e dell'oggetto attuarsi nella sensazione.[349] Deborin qualifica questa un'opinione idealistica. Per gli idealisti, tanto il soggetto e l'oggetto quanto la loro unità si danno solo nella rappresentazione.[350] Ma quest'argomentazione non sembra efficace, perché l'Aksel'rod non dice nulla che l'unità del soggetto e dell'oggetto si realizzi *soltanto* nella rappresentazione. Nella sua recensione al *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin, l'Aksel'rod dice espressamente: «La teoria dei simboli, che afferma l'esistenza del soggetto e dell'oggetto, unisce ambo i fattori, considerando il soggetto come oggetto di certo genere, e le sue sensazioni come prodotto dell'azione reciproca tra due oggetti, di cui l'uno in pari tempo è anche soggetto»[351]

Tale nelle sue linee principali la concezione filosofica di Deborin. Molti suoi elementi passarono anche nel materialismo dialettico ufficiale. Il punto in cui Deborin vien da questo combattuto è in primo luogo la sua eccessiva insistenza sulla dialettica come metodologia. Ma da quanto sopra si vede chiaro che ciò non corrisponde a verità.

---

[347] *Op. cit.,* p. 301.
[348] *Op. cit.,* p. 256.
[349] V. sopra, pp. 179-180.
[350] *Op. cit.,* p. 256.
[351] Cfr. L. Aksel'rod (Ortodoks), recensione al *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin, nelle *Opere* di Lenin, XIII, p. 330.

Un punto più essenziale vien toccato da Mitin, quando rimprovera a Deborin il carattere che ha la dialettica presso di lui, la quale torna alla conciliazione degli opposti, non alla lotta fra di essi. Trattando delle antinomie di Kant, Deborin scrive: «Kant oppone alla tesi l'antitesi, cercando di provare che la tesi esclude l'antitesi e che esse quindi non possono esser conciliate, non possono esser risolte. Invece la dialettica positiva vede in tesi e antitesi opposizioni che non si escludono a vicenda, ma si conciliano tra loro».[352]

A tal concezione della dialettica Mitin oppone la concezione leniniana secondo la quale non l'unità ma l'opposizione ha la parte più importante nella dialettica: l'unità degli opposti è relativa, temporanea, transeunte; invece la lotta tra opposti escludentisi a vicenda è assoluta, come assoluta è l'evoluzione, il moto.[353]

#### 3. TROTSKIJ.

L'idealismo menscevizzante dalla «linea generale» viene additato come fondamento teoretico della deviazione di sinistra. Siccome però tra quei «sinistri» il più noto è Lev Trotskij, sarà qui opportuno esporre anche alcune sue concezioni filosofiche.[354] Tanto più che alcuni dei discepoli e seguaci di Deborin (Sten, Karev) vengono accusati di trotskismo.[355]

In che cosa sta dunque l'essenza del trotskismo? Stalin riduce il trotskismo a tre punti principali: la negazione della possibilità del socialismo in un solo paese, la negazione dell'alleanza fra proletariato e contadini, la pretesa d'un certo «democratismo» nell'interno del partito: «L'essenza del trotskismo consiste anzitutto nel fatto che egli nega la possibilità d'attuare il socialismo nell'URSS mediante le forze delle classi operaie ed agricole del nostro paese... L'essenza del trotskismo consiste, in secondo luogo, nella negazione che le grandi masse dei contadini possano venir attirate all'opera della costruzione del socialismo nella campagna... L'essenza del trotskismo sta in fine nella negazione della necessità d'una disciplina ferma nel partito... Per il trotskismo la *VKP(b)* [il Partito Comunista (bolscevico) dell'URSS] dev'essere non un partito unito, compatto, militante ma una collezione di gruppi e frazioni con centri propri, con propria stampa ecc.».[356]

Lev Davfdovic Bronstein (Tròtskij), figlio di coloni, inacque in Cherson nel 1879. Nel 1898, per aver preso parte al movimento operaio *Juzhno-russkij*

---

[352] In «Archiv K. Marksa i F. Engel'sa » vol. I, p. 64; Mitin, p. 296.
[353] Cfr. Mitin, *ibid.*
[354] Veramente in esse non appare tanto l'«idealismo», anzi piuttosto si manifesta talvolta in lui il meccanicismo.
[355] Cfr. Vol'fson-Gak, *Ocerki istoriceskogo materializma*, p. 228.
[356] *Politiceskij otcet TsentraVnogo Komiteta XVI s'ezda VKP(b)* [Rapporto Politico del Comitato Centrale al XVI Congresso del Partito Comunista (bolscevico) dell'URSS], in I. Stalin, *Voprosy leninizma* [Questioni del leniamo], ed. 9^A^, 1933, pp. 557 sg.; manca nell'edizione italiana.

*rabocij sojuz* [Unione degli operai della Russia meridionale], fu deportato in Siberia, donde nel 1902 fuggi a Londra, dove collaborò con Lenin nella redazione dell' «Iskra». Nel II Congresso del partito stette coi menscevichi. Nel 1905 tornò in Russia, dove fu fatto membro del *Sovet rabocich deputatov* [Soviet dei deputati operai] e si occupò della pubblicazione di vari periodici. Nuovamente deportato con altri membri del Soviet in Siberia, di nuovo fuggi recandosi in Austria, dove pubblicò a Vienna la «Pravda». Riuscì a radunare intorno a sé un gruppo che avrebbe dovuto tenere una linea «extrafrazionale», cioè una linea di conciliazione fra menscevichi e bolscevichi, ma da questi era ritenuto semplicemente come un menscevico coperto. Dopo la rivoluzione del febbraio 1917 tornò in Russia, dove poco dopo passò al partito bolscevico. Dopo la rivoluzione d'ottobre tenne varie alte mansioni: Commissario per gli Affari Esteri, poi Commissario per la Guerra, poi Commissario per le Comunicazioni. Nella questione della pace di Brest-Litovsk egli fu contro Lenin; la sua tesi era: né guerra guerreggiata né trattato di pace.

Anche negli anni successivi, egli dissenti in molte questioni da Lenin, come pure, dopo la morte di questo, anche da Stalin. Perciò, fin dal 1925 egli fu esonerato da varie cariche e nel novembre 1927, a causa d'una dimostrazione organizzata dall'organizzazione sotterranea trotskista, espulso dal partito. Dopo il XV Congresso (dicembre 1927) fu esiliato ad Alma-Ata e finalmente, nel 1929, esiliato anche dall'Unione sovietica. Mori il 21 agosto 1940 nel Messico.

I difensori della «linea generale» in filosofia cercano di dedurre gli errori di Trotskij dalle sue concezioni filosofiche, e anzitutto cercano di dimostrare che il suo concetto dell'impossibilità d'un socialismo limitato alla Russia, senza un socialismo in tutta Europa, deriva dalla sua concezione fatalistica della storia e del materialismo storico. Vol'fson e Gak[357] accusano Trotskij, di seguire i *leaders* della Seconda Internazionale nel considerare le «forze produttive» come fattore decisivo del processo storico. Mentre secondo la concezione ufficiale sovietica questo fattore «abbraccia tanto le forze produttive della società, quanto i rapporti di produzione fra gli uomini»,[358] nella concezione di Trotskij i rapporti di produzione seguono ciecamente l'evoluzione delle forze produttive e veng*ono* determinati da queste per effetto d'un processo di causalità meccanica. I nuovi rapporti di produzione socialistici appaiono automaticamente come prodotto dell'evoluzione delle forze produttive; e siccome tutta l'Europa, inclusa la Russia, costituisce un organismo economico unico, il socialismo in Russia non è possibile senza una Europa socialista.

---

[357] *Op. di.,* p. 224.

[358] Stalin, *in:* Storia del Partito Comunista (bolscevico) dell*URSS, Roma, *1944, p. 147.*

Trotskij — cosi Vol'fson e Gak — alla stessa maniera del social-democratico tedesco Bernstein, concepisce il determinismo di Marx ed Engels come determinismo meccanicistico. Fra i due passa soltanto questa differenza, che per Bernstein quello era un motivo per mettersi contro il marxismo, mentre Trotskij, presentandosi come marxista, in realtà è fatalista.[359]

Ora, è vero bensì che il materialismo storico di Trotskij talvolta richiama alla mente le formulazioni estremiste e fataliste dei primi marxisti russi che contro i populisti innalzavano il carattere oggettivo della storia, a cui ritenevano che possa applicarsi unicamente la categoria di necessità ed a cui non ha senso applicare la categoria di giustizia: «Capire la rivoluzione — dice Trotskij - come anche la storia in generale, si può soltanto ove la si consideri come un processo oggettivamente condizionato. L'evoluzione dei popoli mette di fronte a problemi tali che non si possono risolvere con altri metodi all'infuori della rivoluzione. In certe epoche questi metodi s'impongono con tal forza che tutta una nazione vien trascinata nel tragico vortice. Nulla di più meschino che moralizzare in occasione delle grandi catastrofi sociali! Qui specialmente s'attaglia la regola di Spinoza: non piangere, non ridere, né odiare, ma comprendere».[360]

Ma tali espressioni non vanno esagerate. Come ben dimostra Wolf Giusti, Trotskij sottolinea costantemente gli elementi antideterministici nel marxismo e insiste in ciò che «a ogni modo il materialismo dialettico non ha niente in comune col fatalismo».[361]

Anzi, nella stessa *Storia della Rivoluzione Russa*, Trotskij espressamente ripudia la concezione attribuitagli poi da Vol'fson che le nuove relazioni di produzione si determinano in modo automatico, quando le forze produttive abbiano raggiunto un certo grado d'evoluzione: «La società non è punto costruita cosi razionalmente, che i termini per la dittatura del proletariato vengano proprio nel momento, quando le condizioni economiche e culturali sono mature per il socialismo».[362]

Perciò Trotskij nel processo storico assegna una parte essenziale all'attività d'un *élite* che fa la rivoluzione: «... gli elementi avanzati attraggono gli esitanti e isolano i renitenti. La maggioranza non si conta, ma si conquista».[363] Trotskij dunque è abbastanza vicino a Lenin nel determinare la parte che ha la coscienza nell'evoluzione storica.

---

[359] *Ibid.*, p. 225.

[360] L. Trotskij *Istori ja russkoj revoljutsii* [Storia della rivoluzione russa], Berlino, 1931. Prefazione all'edizione russa, pp. 7-8. Questa prefazione manca nell'edizione italiana, che da noi verrà sempre citata in seguito.

[361] *L.* Trotskij, Storia della rivoluzione russa, I, Milano, 1936, p* 365, cfr. Wolf Giusti, Due secoli di pensiero politico russo, *p.* 269.

[362] Op. *cit.*, I, p. 354.

[363] *Op. cit.*, Ili, p, 204.

Anche nella questione dell'importanza dell'individuo nella storia, Trotskij dimostra una preoccupazione simile di far posto a un certo indeterminismo, all'elemento soggettivo nel marxismo ortodosso col suo carattere oggettivo e scientifico. Parlando della parte avuta da Lenin nella rivoluzione russa, Trotskij dice: «Egli non imponeva alle masse il suo piano. Aiutava le masse a prendere coscienza e a raggiungere la realizzazione del loro proprio piano... Se la nostra esposizione mostra e dimostra in genere qualcosa, è, speriamo, che Lenin non fu il demiurgo del processo rivoluzionario, [ma] che si inseri solamente nella catena delle forze storiche obiettive».[364]

D'altra parte, però, Trotskij attribuisce a Lenin una parte decisiva per il successo della rivoluzione. Egli si chiede: «Si può dire, tuttavia, con sicurezza, che anche senza di lui il partito avrebbe covato la sua via?»; e risponde: «Non oseremo affermarlo in nessun caso... La funzione della personalità qui ci appare dinanzi davvero in scala gigantesca. Bisogna soltanto intendere esattamente questa funzione, prendendo la personalità come un anello della catena storica».[365]

Giusti perciò ritiene Trotskij oscillante tra il materialismo ortodosso e il desiderio di manifestare liberamente il proprio pensiero.[366] Ma non sembra si debba qui parlare tanto d'un oscillazione, quanto d'una posizione in cui voglia sintetizzare entrambi gli elementi, sia l'importanza della massa sia la parte dell'individuo, come già si può vedere dalle ultime parole riportate. Invero, Trotskij ben sa che nella storia hanno la loro funzione essenziale entrambi gli elementi: sia l'attività del singolo sia l'evoluzione inconscia in profondità quasi sotterranea che la totalità del popolo oppure l'umanità subiscono. L'evoluzione inconscia delle masse ha nella storia quella importanza che nella macchina ha la forza propulsiva del vapore, la quale però per poter esercitare la sua efficacia ha bisogno d'entrare nel cilindro dove può spingere lo stantuffo, mentre al cilindro e allo stantuffo corrisponde il momento «coscienza»: «Soltanto in base allo studio dei processi politici delle masse, si può intendere l'importanza dei partiti e dei capi, che non siamo affatto inclini a ignorare. Essi formano un elemento del processo, che se non è indipendente, è certo molto importante. Senza un'organizzazione direttiva, l'energia delle masse si disperderebbe come il vapore, quando non sia racchiuso in un cilindro con lo stantuffo. Ma il movimento non è dato dal cilindro né. dallo stantuffo, è dato dal vapore».[367]

---

[364] *Op. cit.,* I, pp. 360, 364.
[365] Op. *cit.,*, p. 365.
[366] Op. *cit.,*, p. 267.
[367] *Op. cit,* I, pp. vii-viii.

Se già queste considerazioni, connesse col primo punto essenziale del trotskismo, ci richiamano insistentemente alla memoria le controversie avute dai primi marxisti russi coi populisti, lo stesso dobbiamo dire degli argomenti con cui Trotskij vuol sostenere un altra sua tesi: quella relativa ai contadini. La sua argomentazione ci porta alla nota questione della via speciale della Russia.

La disputa venne suscitata da un libro di Trotskij intitolato *1905.* In esso, egli ha tentato di fondare storicamente e di giustificare teoricamente la sua parola d'ordine della conquista del potere da parte del proletariato, direttiva che egli opponeva ad altre due, la menscevica della repubblica borghese-democratica e quella bolscevica della repubblica democratica dei proletari e dei contadini. Questa sua tesi scatenò una gran tempesta, specialmente da parte dei menscevichi. La loro argomentazione si riduceva a questo: al dominio politico del proletariato deve precedere necessariamente una repubblica borghese democratica, perché il proletariato ha bisogno d'una lunga scuola storica. Il tentativo di saltare questo scalino sarebbe un gettarsi all'avventura. Se nemmeno nell'Europa occidentale il proletariato è ancora capace di conquistare il potere, tanto meno può esserne ritenuto capace il proletariato russo.

Trotskij cerca di sbarazzarsi di queste obiezioni richiamandosi alle profonde peculiarità dell'evoluzione storica russa. Esse, innegabili, consistono specialmente nella arretratezza dell'evoluzione (*zapozdalost*'): «L'indubitata e incontrastabile arretratezza di sviluppo della Russia, sotto l'influsso e la pressione della cultura più elevata dell'Occidente, dà come risultato non una semplice ripetizione del processo storico dell'Europa occidentale, ma genera particolarità profonde, che richiedono uno studio a sé».[368]

Concretamente, questa peculiarità è condizionata da ciò, che il capitalismo europeo ha invaso la terra russa non dandole il tempo di percorrere tutte quelle forme d'evoluzione che esso ha percorso fino al presente stadio d'evoluzione: «II capitalismo russo non si è sviluppato dall'artigianato attraverso la manifattura alla fabbrica perché il capitale europeo, dapprincipio sotto forma commerciale, e quindi sotto forma finanziaria e industriale, ci si precipitò addosso nel periodo in cui l'artigianato russo nella sua massa non s'era ancora staccato dall'agricoltura».[369]

Il fattore determinante di quella peculiarità della Russia consisteva nell'essere questo un paese arretratissimo sotto un rispetto, ultramoderno sotto altri: «Da ciò, l'apparire da noi dell'industria capitalistica più moderna attor-

---

[368] *Op. cit.,* I, p. 515.
[369] *Op. cit., 1,* p. 520.

niata dalla primitiva economia: la fabbrica belga o americana, e intorno cascinali, villaggi di paglia e di legno, che bruciano tutti gli anni, e cosi via. Gli inizi più primitivi e gli ultimi risultati europei».[370]

Cosi la Russia, qui tanto arretrata, in altro campo, specialmente politico, fa da precursore: «Da ciò, la debolezza politica della borghesia russa. Da ciò, la facilità con la quale ci siamo sbarazzati della borghesia russa. Da ciò, le difficoltà ulteriori, quando nella cosa s'è intromessa la borghesia europea.

«E il nostro proletariato? È passato attraverso la scuola delle confraternite medievali dei garzoni? Ha le secolari tradizioni delle corporazioni? Niente affatto. Lo hanno gettato nella caldaia della fabbrica, strappandolo direttamente dall'aratro di legno… Da ciò, la mancanza di tradizioni conservatrici, la mancanza di caste nel proletariato stesso, la freschezza rivoluzionaria; da ciò, accanto ad altre cause, la rivoluzione d'Ottobre, il primo governo operaio del mondo».[371]

Le peculiarità dunque dell'evoluzione storica russa hanno reso possibile il salto al di sopra delle forme politiche intermedie, che dovevano prima percorrersi nell'Europa occidentale, e l'immediata conquista del potere da parte del proletariato. Su questo punto specialmente s'esercita la critica da parte della «linea generale». Si accusa Trotskij d'un falso volontarismo. Il marxismo — così questi critici — in nessun modo nega la parte della personalità nella storia. Ma la base per l'attività volitiva sia dell'individuo che della classe non è l'arbitrio; bensì la realtà oggettiva, le esigenze economiche delle classi che sono radicate nella realtà oggettiva. Al volontarismo di Trotskij va opposto, secondo loro, un volontarismo che si elevi sulla base della «logica oggettiva», che tenga conto delle leggi dell'evoluzione della realtà oggettiva. In Trotskij, al contrario, il volontarismo non appare come espressione della necessità oggettiva conosciuta, ma in qualche modo viene importato nella realtà dal di fuòri. Questo falso volontarismo si manifesta in lui in quei salti oltre i necessari gradi intermedi dell'evoluzione.[372]

Tale critica è degnissima d'attenzione, in quanto precisa la posizione degli stessi autori della linea generale in merito alla parte che si può concedere alla volontà. Infatti vi viene egregiamente enunciato, che la volontà deve venir condotta necessariamente per mezzo della facoltà conoscitiva. Però, per quanto riguarda la posizione di Trotskij la critica sembra errata. Perché Trotskij, difendendo la sua tesi che in Russia sia possibile un passaggio immediato al socialismo, non la intende come un cieco volontarismo, come pre-

---

[370] *Ibid.*
[371] *Op. cit.,* p. 521.
[372] Cfr. Mitin, pp. 303-304.

tendono detti autori. E si vede anche solo da ciò, che egli come scopo del suo lavoro storico designa una tale esposizione dei fatti in cui gli eventi seguono le loro proprie leggi interne.[373] Lo stesso appare anche dalla parte che egli attribuisce alla singola personalità nella storia, come sopra s'è visto.

Tutto l'artificio che si osserva in questa polemica e che spesso caratterizza la polemica filosofica fra i filosofi sovietici delle varie tendenze e che ad ogni costo vuol trovare negli autori politicamente esclusi anche false posizioni filosofiche, appare anche da un'altra obiezione che Mitin muove contro un passo dell'opera di Trotskij. È un passo da cui risulta che il volontarismo trotskiano non prescinde dalla base oggettiva nella realtà. Nella prefazione alla sua *Storia della rivoluzione russa*, Trotskij, parlando della sua posizione politica, che non ha alcun motivo di nascondere, continua cosi: «Ma il lettore ha il diritto di pretendere che un lavoro storico non rappresenti l'apologia di una posizione politica, ma l'immagine intimamente motivata del reale svolgimento della rivoluzione. Un lavoro storico solo allora corrisponde pienamente al suo scopo, quando nelle sue pagine gli avvenimenti si svolgono in tutta la loro necessità naturale».[374]

Qui a Mitin sembra che Trotskij ammetta la possibilità d'un contrasto fra le posizioni politiche del proletariato e il processo reale, il quale sarebbe in intima contradizione con la tesi del carattere di partito della filosofia e della teoria. Trotskij seguirebbe Plechanov, quando questi dice che «la scienza partitaria strettamente parlando è impossibile».

Questa negazione della partitarietà della filosofia conduce necessariamente alla separazione della teoria dalla pratica. Perciò a Trotskij vengono fieramente rimproverate le parole da lui indirizzate agli scienziati sovietici in una sua conferenza su Mendeléjev, in cui sostenne apertamente che l'attività teoretica dev'essere indipendente dalla pratica politica-partitaria: «I singoli dotti possono perfettamente non pensare ai risultati pratici delle loro investigazioni. Quanto più largamente, più arditamente, più indipendentemente dall'esigenza pratica del giorno lavora il loro pensiero, tanto meglio».[375]

Trotskij in tale oggettivismo vede l'essenza del marxismo: ciò che di nuovo dimostra che il suo volontarismo non era affatto cieco, come sostengono i suoi avversari: «Appunto in ciò consiste l'essenza del marxismo, che esso definitivamente guarda la società come oggetto di investigazione oggettiva, considerando la storia umana come un gigantesco diario di laboratorio...

[373] *Cfr.* Storia della rivoluzione russa*, I, p. v.*

[374] Op. cit., p. x.

[375] Trotskij, *Mendeleev i marksizm* [Mendeleev e il marxismo], 1925, p. 6;

Proprio un tale atteggiamento oggettivo comunica al marxismo una forza insuperata di previsione storica».[376]

Tale separazione della teoria dalla pratica, che sta alla base del suo «falso oggettivismo», è ritenuta da Mitin come una nota affatto caratteristica dell idealismo menscevizzante; e in ciò Trotski si accosterebbe al deborinismo. Tuttavia, Mitin addita anche un'affinità col meccanicismo, trovando in Trotskij — e a ragione anch delle concezioni di materialismo meccanicista. Nella già citata conferenza su Mendelejev, Trotskij sostiene la riducibilità delle forme superiori di fenomeni a quelle inferiori: «La psicologia si riduce per noi, in ultima analisi, alla fisiologia, come quest'ultima alla chimica, fisica e meccanica... La chimica riduce l'essenza dei processi chimici alle proprietà meccaniche e fisiche delle particelle».[377]

Né fanno eccezione i fenomeni d'ordine spirituale: «L'anima è un sistema complicato di riflessi condizionati, interamente radicato nei riflessi originali della fisiologia, la quale a sua volta, attraverso lo spesso strato della chimica, affonda le sue radici nel sottosuolo della fisica e della meccanica».[378]

Anzi, detta riducibilità si estende alla stessa società: «Lo stesso può dirsi anche della sociologia. Per spiegare i fenomeni sociali, non è necessario addurre principi eterni o trascendenti. La società è un prodotto dell'evoluzione della materia primaria, non meno che la crosta del globo terrestre o l'ameba. In tal modo il pensiero scientifico, con i metodi della sua perforazione a diamante, giunge dai fenomeni più complicati dell'ideologia sociale fino alla materia, fino ai suoi elementi costitutivi, fino alle particelle con le loro proprietà fisiche e meccaniche».[379]

Per queste sue teorie, Trotskij anche da altri viene elencato fra i meccanicisti.[380]

---

[376] Cit. in Mitin, p. 301.
[377] L. Trotskij, *Opere*, XXI, pp. 273-274; Mitin, p. 305.
[378] *Ibidem*, p. 275; Mitin, p. 305.
[379] *Ibid.;* Mitin, p. 305.
[380] Cfr. p. es. da Prokof'ev in: « Sovremennyja Zapiski», 33 (1927), p. 495.

## CAPITOLO IX. L'EVOLUZIONE DOPO IL 1931

Colla condanna della scuola deboriniana comincia un nuovo periodo nella filosofia sovietica.

La prima conseguenza dell'affermarsi nella filosofia della nuova corrente fu la rimozione di Deborin dall'ufficio di direttore responsabile della «Pod znamenem markzisma». La rivista venne affidata a un collegio redazionale, composto di difensori della «linea generale» (intermedia fra il deborinismo e il meccanicismo), che si distinguevano per fedeltà al partito: Pokròvskij (1868-1932), Adoràtskij, Mitin, Jüdin, Maksi'mov.

Un'altra conseguenza fu che Deborin perdette subito uno dopo l'altro i suoi fedeli discepoli e seguaci, che si sottomisero ora alla nuova direzione. Lo stesso Deborin, come già narrammo, dopo due anni riconobbe anche lui che, in certe circostanze, «l'idealismo menscevizzante conduce all'idealismo menscevico».[381]

### M. MITIN

Il principale rappresentante della nuova tendenza è M. Mitin. Nei problemi strettamente filosofici questa tendenza segue generalmente il materialismo dialettico come già era stato elaborato dalla scuola deboriniana; cosi p. es. contro il meccanicismo difende il compito autonomo della filosofia, l'irriducibilità dei fenomeni d'ordine superiore a quelli d'ordine inferiore, la categoria della qualità accanto a quella della quantità, ecc. Le differenze che distaccano questa tendenza dal deborinismo sono piuttosto di metodo e forma.[382]

Cosi, per esempio, Mitin esige una scienza non teoretica ma concreta: non ci dev'essere filosofo che non coltivi insieme qualche scienza positiva, concreta, e specialmente non si ammette una filosofia che non si evolva in strettissima connessione con la vita politica e la lotta della classe proletaria.

Ne consegue anche una seconda qualità della filosofia, sulla quale Mitin insiste particolarmente: il carattere «partitario» di essa. Quest'è un momento principalissimo e importantissimo in filosofia, e praticamente consiste in ciò che la filosofia deve unirsi alla lotta del partito per la «linea generale» e ad essa deve servire.

Finalmente, nota caratteristica della filosofia mitiniana, è l'importanza filosofica che i suoi seguaci attribuiscono a Stalin. Sempre e in ogni occasione

---

[381] Cfr. Jakovenko, *Dejiny ruské filosofie* [Storia della filosofia russa], Praga, 1939, p. 485.

[382] Siccome nella parte II, nell'esposizione sistematica della filosofia sovietica faremo larghissimo uso delle opere di Mitin, non occorre dare qui uno schizzo dell'intero suo sistema, ma basta indicare i punti principali nei quali si differenzia dal materialismo dialettico-deboriniano.

Mitin fa di tutto per sottolineare l'importanza che Stalin ebbe per l'ulteriore evoluzione della teoria marxista dopo Lenin, «L'ulteriore sviluppo della teoria marxista-leninista in tutte le sue parti costitutive, e tra loro anche della filosofia del marxismo, è legato al nome del compagno Stalin. In tutto il lavoro pratico, in tutte le opere teoriche del compagno Stalin è incarnata tutta l'esperienza della lotta mondiale del proletariato, tutta la ricchezza di contenuto della teoria marxista-leninista. Il compagno Stalin sviluppa e concretizza la dottrina del leninismo decisamente in tutti i campi».[383]

In tale spirito sono redatte anche le altre opere filosofiche di questo periodo dai discepoli e seguaci di Mitin. Basterà nominarne uno solo: P. Dòsev, *La teoria della riflessione. Saggi sulla teoria della conoscenza del materialismo dialettico*[384] qualificato da Jakovènko come «prodotto filosofico solidissimo e fondamentalissimo»[385] di quest'ultima fase della filosofia sovietica.

**STALIN**

I protagonisti del «fronte filosofico» di questo periodo esaltano unanimi il significato di Stalin per la filosofia.[386] Ciò può destare qualche meraviglia: come mai al capo del Partito, che appena ha scritto qualche cosa di filosofia, si può attribuire un'importanza cosi decisiva per l'evoluzione della filosofia? Di Lenin una cosa simile si può ancora comprendere, avendo egli scritto almeno un libro puramente filosofico, e specialmente perché coi suoi *Quaderni filosofici* ha impresso il suo carattere specifico al materialismo dialettico sovietico. Ma di Stalin non si può dire altrettanto. Di lui abbiamo un solo articolo schiettamente filosofico. Perché dunque la sua importanza per la filosofia viene tanto esaltata? Bisogna vedere in ciò nient'altro che un puro servilismo?

Benché non si possa negare che le espressioni di quegli autori sappiano a volte fortemente d'incenso, tuttavia la cosa si chiarisce se consideriamo quale importanza venga attribuita fin da Marx, ma specialmente nell'odierna filosofia sovietica ufficiale, al principio dell'unità fra la teoria e la pratica e al carattere «partitario» della filosofia. La pratica, l'attività concreta, e perciò la vita politica, secondo questa concezione (che del resto non è molto distante da quella della filosofia della vita e dell'esistenzialismo) hanno una parte assolutamente essenziale nella conoscenza della verità. La conoscenza della verità non è faccenda puramente teoretica, propria della sola facoltà cono-

---

[383] Mitin, p. 347.
[384] *Teorija otrazhenija*, *Ocerki po teorii poznanija dialekticeskogo materializma*, Mosca-Leningrado, 1936.
[385] B. Jakovènko, *Dejiny ruské filosofie*, p. 484.
[386] Nel 1946, fu incominciata, per ordine del Comitato Centrale del Partito Comunista (bolscevico) dell'URSS la pubblicazione della prima edizione delle Opere di Stalin. L'edizione che dovrà essere condotta a termine entro il 1948, dovrà contenere in 16 volumi gli scritti di Stalin dal 1901 fino al 1946. (Cfr. «Bol'shevik» 1946, num. 1 [gennaio], pp. 52 ss.).

scitiva, ma di tutto l'uomo anzi dell'uomo non individuale, ma sociale. Secondo tale concezione, la filosofia marxistica deve continuamente evolversi e crescere attraverso la nuova esperienza della lotta della classe proletaria, generalizzarla teoreticamente e dedurne conclusioni.[387] Il capo dunque del partito che indica la via alla classe proletaria in questa sua prassi necessariamente fa anche progredire con ciò stesso la filosofia e in generale la teoria.

Questi autori, e primo tra tutti Stalin, ripudiano la concezione dogmatica del marxismo come se esso fosse un dogma dato una volta per sempre e già pienamente sviluppato, che non ammetta nessuna ulteriore evoluzione. Stalin stesso diceva: «Esiste un marxismo dogmatico e un marxismo creativo. Io mi baso su quest'ultimo».[388] Il primo, non sapendo o non volendo penetrare nell'essenza stessa del marxismo, converte le tesi vive e rivoluzionarie del marxismo in formule morte che non dicono nulla. Esso basa la sua attività non sopra l'esperienza, non sopra la considerazione del lavoro pratico, ma sopra citazioni di Marx. Invece il marxismo creativo professato da Stalin «trasferisce il centro di gravità della questione dal riconoscimento esterno del marxismo alla sua attuazione, alla sua trasposizione nella vita. L'indicare le vie ed i mezzi dell'attuazione del marxismo, corrispondenti alla situazione, cambiare queste vie e mezzi quando cambia la situazione, ecco dove principalmente appunta la sua attenzione questo gruppo».[389]

Questo che Stalin diceva di Lenin, i suoi discepoli lo applicano a lui stesso. E precisamente in questa sua concezione attivistica del marxismo e nella sua arte d'applicare il marxismo alla situazione concreta, essi vedono il suo merito anche per l'ulteriore elaborazione teoretica delle questioni di dialettica materialistica. «E infatti, basta ricordare soltanto le dichiarazioni del compagno Stalin riguardo alla questione sull'anello di catena[390], sui fattori soggettivo e oggettivo dell'evoluzione storica, sulle categorie di possibilità e realtà, la sua critica della teoria dell'equilibrio e della teoria dell'autoflusso (*samotek*) perché diventi chiaro quale profonda evoluzione teorica delle questioni della dialettica materialistica egli ci dia».[391]

Bisogna dire però che la relazione fra Stalin e la filosofia non si esaurisce con tale affermazione generale. Come appare dai suoi discorsi e scritti, egli ha una conoscenza abbastanza solida della filosofia — benché esclusivamente

---

[387] «Digerirla» (*perevarivat'*); Mitin, *op. cit.*, p. 349.
[388] Stalin, *Na putjach к oktjabrju* [Sulla via verso l'Ottobre], 1925, p- 138; Mitin, p. 347.
[389] Stalin, *O Lenine* [Su Lenin], 1932, pp. 5-6; Mitin, p. 348.
[390] Sotto l'espressione «anello di catena» va inteso quel fattore decisivo nella catena dell'evoluzione di un processo, il quale va afferrato per poter esser padrone di tutto il processo.
[391] Mitin, p. 349.

di quella dialettico-materialistica — e nel trattare le questioni tattiche e pratiche non raramente ricorre a considerazioni generali, anzi filosofiche.

E, anzitutto, si vede che egli s'è ben impadronito del metodo, già caratteristico di Lenin, del considerare tutti i fenomeni politici e sociali, dialetticamente, secondo la loro «dialettica» interna, nel loro dinamismo, investigando la direzione, donde provenga e dove conduca il loro movimento. La dialettica per lui è l'anima del marxismo, essa offre ai bolscevichi la possibilità d'espugnare «le fortezze più inaccessibili» nella lotta politica.

Alcuni bellissimi esempi del suo modo dialettico di considerare i fenomeni politici si trovano nella sua *Relazione politica al XVI Congresso del partito* (1930) in cui tratta, fra le altre, anche la questione nazionale; da essa ci sia lecito citare un brano alquanto esteso perché insieme col carattere dialettico del pensiero di Stalin, ci dà anche un esempio di quel modo filosofico di trattare le questioni politiche che nella Russia sovietica non è raro trovare. Ivi Stalin, contro un'opposizione che s'appoggia su testi di Lenin, difende la necessità dell'evoluzione della cultura nazionale per i popoli dell'Unione sovietica:

«Lenin difatti qualificava la parola d'ordine d'una cultura nazionale sotto il dominio borghese, come una parola d'ordine reazionaria. Ma poteva forse essere altrimenti? Che vuol dire cultura nazionale sotto la dominazione della borghesia nazionale? Vuol dire una cultura, *borghese* nel contenuto e nazionale nella forma, che ha per scopo d'avvelenare le masse col veleno del nazionalismo e di rafforzare la dominazione della borghesia. Che vuol dire cultura nazionale sotto la dittatura del proletariato? Vuol dire una cultura *socialistica* nel contenuto e nazionale nella forma, che ha per scopo di educare le masse nello spirito dell'internazionalismo e di rafforzare la dittatura del proletariato. Come è possibile confondere questi due fenomeni fondamentalmente diversi senza romperla col marxismo? Non è forse chiaro che Lenin, lottando contro la parola d'ordine della cultura nazionale sotto le diverse forme di ordine borghese, portava un colpo al *contenuto* borghese della cultura nazionale, non però alla sua forma nazionale? Sarebbe stolto supporre che Lenin considerasse la cultura socialistica come cultura *anazionale,* che non avesse quella o quell'altra forma nazionale…

«Quelli che recedono verso lo sciovinismo gran Russo, profondamente errano, se suppongono che il periodo della costruzione del socialismo nell'URSS sia un periodo di rovina e di liquidazione delle culture nazionali. La cosa sta proprio nel modo opposto. Difatti il periodo della dittatura del proletariato e

della costruzione del socialismo nell'URSS è un periodo di *fioritura* delle culture nazionali, socialistiche per il contenuto, nazionali per la forma».[392]

Premesse queste osservazioni che dimostrano una mente abbastanza acuta e avvezza alle distinzioni, Stalin previene un'obiezione che gli si potrebbe fare; e qui specialmente si rivela il suo modo dialettico di considerare i fenomeni: «Può sembrare strano che noi, fautori d'una *fusione* nell'avvenire delle culture nazionali in una cultura (per forma e contenuto) comune, con un'unica lingua comune, ci mostriamo con tutto ciò fautori della *fioritura* delle culture nazionali nel momento presente, nel periodo della dittatura del proletariato. Ma in ciò non v'è nulla di strano. Bisogna dare alle culture nazionali la possibilità d'evolversi e svilupparsi, manifestando tutte le loro possibilità per creare le condizioni della loro fusione in un'unica cultura comune con un'unica lingua comune. La fioritura delle culture, nazionali secondo la forma e socialistiche secondo il contenuto, sotto la dittatura del proletariato in un paese, indirizzata alla loro fusione in un'unica cultura socialistica (e secondo la forma e secondo il contenuto) con un'unica lingua quando il proletariato vincerà in tutto il mondo... appunto in ciò consiste la dialetticità dell'impostazione leniniana della questione della cultura nazionale».[393]

Cogliendo l'occasione, egli entra in un'esplicita trattazione del problema della dialettica: «Si obietterà che è contraddittorio porre cosi la questione. Ma la stessa contraddittorietà non si ritrova nella nostra concezione dello stato? Noi siamo per l'abolizione dello stato. E con tuttociò stiamo per il rafforzamento della dittatura del proletariato, che rappresenta la più forte e la più potente di tutte le forme di potere statale finora esistenti. La più alta evoluzione del potere statale, con lo scopo di preparare le condizioni per l'abolizione del potere statale: ecco la formula marxistica. Questo è contraddittorio? Si, è contraddittorio. Ma è una contraddizione vitale che riflette perfettamente la dialettica marxistica».[394]

E in un altro esempio ancora egli illustra l'indole della dialettica e insieme ne enuncia l'importanza capitale per la tattica del marxismo: «Prendiamo, per esempio, la posizione leniniana nella questione del diritto delle nazioni all'autodeterminazione fino alla separazione [dall'Unione Sovietica]. Lenin talvolta esprimeva la tesi dell'autodeterminazione nazionale con la semplice formula «disunione per l'unione»... Questo sa addirittura di paradosso. Eppure, questa formula contraddittoria riflette quella vitale verità della dialet-

---

[392] Stalin, *Politiceskij otcet TsentraVnogo Komiteta XVI S'ezdu VKP(b)* [Rapporto politico del Comitato Centrale al XVI Congresso del Partito Comunista -(bolscevico) dell'URSS], in: *Voprosy leninizma* [Questioni del leninismo], ed. 9, 1933, pp. 565-566; manca nell'edizione italiana.
[393] *Op. cit.,* p. 566.
[394] *Ibidem*.

tica marxistica che ai bolscevichi dà la possibilità di espugnare le più inaccessibili fortezze nel campo della questione nazionale».[395]

E da quanto ha detto della dialettica trae la conclusione, e l'applica alla questione particolare da lui trattata:

«Lo stesso va detto della formula riguardante la cultura nazionale: la fioritura delle culture (e lingue) nazionali nel periodo della dittatura del proletariato in un unico paese, con lo scopo di preparare le condizioni per la loro estinzione e fusione in un'unica comune cultura socialistica (e in un'unica comune lingua) nel periodo della vittoria del socialismo in tutto il mondo. Chi non ha capito questa particolarità e contraddittorietà della nostra epoca di passaggio, chi non ha capito questa dialettica dei processi storici, è perduto per il marxismo».[396]

E gli odierni propugnatori del materialismo dialettico sovietico sottolineano che in tali applicazioni della dialettica alle questioni politiche e sociali non si trova solo un'applicazione ma addirittura uno sviluppo e un'elaborazione della teoria dialettica materialistica: «Bisogna comprendere che la genuina applicazione creativa del metodo della dialettica materialistica è, allo stesso tempo, anche la sua genuina evoluzione teorica».[397]

Quanto alla famosa questione della funzione dell'individuo nella storia, Stalin, come marxista ortodosso, sta per il primato della massa nella storia. Cosi già nella serie di articoli che negli anni 1906-07 scrisse contro l'anarchismo, *Anarchismo o socialismo?*.[398] Stalin dimostra che la principale differenza fra l'anarchismo e il socialismo sta in ciò che gli anarchisti pongono come pietra fondamentale l'individuo e i marxisti la massa. Gli anarchisti ritengono che la liberazione della massa dipenda dalla liberazione preliminare dell'individuo, mentre i marxisti ritengono che senza la liberazione della massa non si può avere la liberazione dell'individuo.

E nel suo discorso al I Congresso pan-unionistico dei *kolchòzniki udàrniki* esalta con parole eloquenti il significato del lavoro dell'uomo semplice, ignoto, cioè della «massa». «I destini dei popoli e degli Stati non vengono decisi oggi soltanto dai capi, ma, prima di tutto e soprattutto da masse di milioni di lavoratori. Gli operai e i contadini, che costruiscono senza chiasso e senza pose, officine e fabbriche, miniere e ferrovie, *kolchoz* e *sovchoz*, che creano tutti i beni della vita, che nutrono e vestono il mondo intiero, ecco chi sono i veri eroi e creatori della nuova vita».[399]

---

[395] *Ibidem*.
[396] *Ib.*. pp. 566-567.
[397] Mitin, pp. 351-352.
[398] *Anarchizm ili sotsializm?* nel primo volume delle *Opere* di Stalin.
[399] G. Stalin, *Questioni del leninismo*, p. 460.

Con ciò Stalin, come Lenin, non vuol peraltro negare la parte che nel processo storico ha anche la coscienza, l'idea. Contro il materialismo economico, che attribuisce tutta l'evoluzione della società unicamente al fattore materiale, all'evoluzione delle forze produttive, Stalin nel suo celebre articolo sul *Materialismo dialettico e storico* composto per il breve corso di *Storia del Partito Comunista (bolscevico) dell'URSS*[400] insiste sulla causalità che compete anche alle idee sulla base primaria però del fattore materiale:

«Le idee e le teorie sociali, le istituzioni politiche, suscitate dai compiti urgenti posti dallo sviluppo della vita materiale della società, dallo sviluppo dell'essere sociale, agiscono, a loro volta sull'essere sociale, sulla vita materiale della società, creando le condizioni necessarie per giungere all'esecuzione dei compiti urgenti posti dalla vita materiale della società e per rendere possibile il suo sviluppo ulteriore».

Del resto, è vero che Stalin è piuttosto uomo d'azione e che non tratta se non incidentalmente i problemi filosofici, specialmente quelli concernenti il materialismo dialettico. Tanto maggior meraviglia desta l'articolo or ora citato sul materialismo dialettico e storico, e il fatto che Stalin si sia assunto personalmente il compito di compilare per il corso quel capitolo filosofico. È un capitolo che contiene un'ottima, succinta esposizione della dottrina filosofica e sociologica del bolscevismo, meravigliosa per chiarezza. È però esagerata la lode che gli viene attribuita in un recente compendio sovietico di storia della filosofia, compilato nel 1940 sotto la direzione d'A. V. Shcèglov, come se quell'articolo rappresentasse il sommo vertice della filosofia marxista-leninista: «Questo lavoro, scritto dal massimo rappresentante del marxismo creativo, dal maestro incomparabile della dialettica, generalizzando l'esperienza gigantesca pratica e teorica del bolscevismo, si rivela come il genuino vertice del pensiero filosofico marxista-leninista».[401] Tuttavia, è vero che quell'articolo rivela una mente cui le questioni filosofiche del materialismo dialettico sono familiari e che è abituata ad applicare quella filosofia in tutte le questioni tattiche e politiche dell'attività quotidiana.

#### L'EVOLUZIONE DOPO IL 1936.

Il quinquennio dopo la sconfitta del deborinismo e la vittoria di Mitin fu molto fertile d'attività letteraria e pedagogica nel campo della filosofia. Nel 1936, Mitin nel periodico filosofico sovietico dà un prospetto dell'attività filosofica dopo l'epurazione del '31: nessun periodo della filosofia sovietica fu

---

[400] *Istori ja V sesojuznoj Kommunisticeskoj Partii (boV shevikov). Kratkij kurs. Pod redaktsiej komissii TsK VKP(b),* 1938. Notiamo di passaggio che, secondo comunicazione della «Pravda» dèi 2 ottobre 1946, negli otto anni dalla Prima sua pubblicazione questa opera è stata divulgata in 31.318.000 esemplari, di cui 25.737.000 in lingua russa, il resto in 44 altre lingue dei popoli dell'URSS.

[401] A. V. Shcèglov, *Kratkij ocerk istorii filosofa* [Breve saggio di storia del a filosofia], Mosca, 1940.

tanto fertile per la letteratura filosofica quanto gli anni 1931-36. All'attività letteraria va aggiunta l'attività pedagogica per la creazione dei quadri (*kadry*) di formazione bolscevica in modo da metterli all'altezza della scienza contemporanea e delle esigenze della vita del partito. Ne è testimonio l'elenco dei collaboratori della «*Pod znamenem marksizma*» formati nell'istituto dei Professori Rossi.[402]

Ma tutti questi meriti non poterono garantire una posizione già allora minacciata dalla tempesta, sicché l'articolo ora citato non ha forse tanto il carattere d'una pacifica constatazione quanto quello d'un'apologia.

Fin dal principio del 1935, dai capi politici dell'URSS fu inaugurata una nuova tendenza, comincia la «nuova epoca nell'evoluzione della democrazia sovietica». Si comincia ora a parlare frequentemente di democrazia, di parlamentarismo, di liberazione della persona umana. Si afferma che l'esempio dell'Unione sovietica, che ha introdotto il genuino parlamentarismo sovietico, dimostra agli occhi degli operai di tutti i paesi che l'unica via al vero socialismo e alla vera democrazia è la dittatura del proletariato, cioè la via di Marx, di Engels, di Lenin e di Stalin. Solo il socialismo leninista-staliniano assicura la persona umana. Nell'amore verso l'umanità oppressa s'esprime il vero umanesimo del marxismo-leninismo. E la spietata lotta di classe per la costruzione della società senza classi è la condizione decisiva perché prevalga l'umanismo proletario in tutto il mondo.[403] L'anno 1936-37 porta un'evoluzione accelerata nel campo politico: è il momento della nuova costituzione.

Anche nel campo filosofico ciò ebbe le sue ripercussioni. La prova è nel fatto che venne dichiarata «superata» e antiquata anche l'ultima fase della filosofia sovietica (Mitin...), che divenne oggetto di molti attacchi. Nonostante le continue dichiarazioni di Mitin e compagni, che la filosofia marxista-leninista è il vertice di tutto il pensiero scientifico e filosofico, che con Lenin comincia una nuova epoca nella filosofia, che Stalin garantisce l'evoluzione della filosofia sulla via retta, nonostante la loro insistenza sul carattere partitario della filosofia e l'inammissibilità della separazione della teoria dalla pratica, veniva loro contestato che i loro scritti del 1932-34 erano sotto ogni rispetto antiquati e affatto inetti, a causa della loro «esposizione astratta e scolastica della materia». Si lamentava che i loro libri fossero infarciti di «citazioni dei brutti scritti di Trotskij-Zinov'jev» e vi si trovassero «considerazioni politicamente analfabetiche». Ed è caratteristico dell'atmosfera in cui si svolge l'attività filosofica nell'Unione sovietica, che Mitin si sia affrettato a

---

[402] Cfr. Jakovènko, *op. cit.,* p. 486.
[403] Cfr. Jakovènko, *op.* cit., pp. 485-486.

riconoscere che i suoi ultimi scritti peccavano contro le direttive e gli ordini del partito per il «fronte filosofico».[404]

Ma questo cambiamento non importava una mutazione relativa alle dottrine ricevute in materia filosofica. Se paragoniamo i libri editi in seguito con quelli antecedenti, quanto alla dottrina non vi si vede novità.[405] È diventato forse ancora più rigido l'elemento formale, cioè l'insistenza sul carattere partitario della filosofia, l'importanza di Stalin per l'attività filosofica, risulta cioè intensificata la «dittatura del proletariato» anche nel campo filosofico. Inoltre le pubblicazioni filosofiche in questo periodo diventano più scarse di numero. Lòsskij esprime il giudizio che «negli ultimi sei anni la decadenza della letteratura filosofica nell'URSS balza agli occhi».[406]

---

[404] Cfr. Jakovènko, *op.* cit., pp. 486-487.

[405] Ed è questa la ragione per cui abbiamo creduto di poter prendere come base per l'esposizione sistematica del materialismo dialettico sovietico gli scritti di Mitin e dei suoi collaboratori, nonostante le accuse suaccennate contro di loro. E questo tanto a maggior ragione in quanto, ancora negli anni immediatamente precedenti la grande guerra, il manuale di Mitin sul materialismo dialettico veniva adoperato nelle scuole superiori dell'URSS e lo stesso Mitin continuava a ricoprire importanti cariche nel lavoro filosofico (si veda p. es. l'edizione russa dell'opuscolo di Engels su Feuerbach, preparata per la stampa da un collegio redazionale sotto la direzione di Mitin e pubblicato nel 1940).

[406] In «Sovremennyja Zapiski», 69 (1939), p. 369.

## CAPITOLO X. L'ATMOSFERA FILOSOFICA NELL'URSS

Poniamo anzitutto la questione: si può parlare d'una vera filosofia nell'URSS?

Ci furono di quelli che lo negarono, specialmente nel primo decennio dopo la rivoluzione. È noto l'articolo di P. Prokòf'jev sulla *Filosofia «sovietica»*, che di essa parla molto pessimisticamente, anzi nega si possa parlare d'una filosofia sovietica. Egli dà come caratteristica del periodico filosofico «Pod znamenem marksisma» il *nebytie filosofii* [il «nulla filosofico»]: «Plechanov, anzi anche Lenin (nel suo libro filosoficamente analfabetico), sono ancora filosofi, sebbene scarsi e poco profondi. Dalle pagine invece della "*Pod znamenem marksizma*" e di simili pubblicazioni ci viene incontro il non-essere, il puro nulla, un'ombra dell'ombra della realtà».[407]

Tuttavia, sono espressioni antecedenti a quella che fu forse la corrente filosoficamente più importante nell'URSS: il deborinismo. Precisamente negli anni successivi, la lotta fra meccanicismo e materialismo dialettico conferì grandemente all'elevazione della filosofia nell'Unione sovietica, tanto che il medesimo Prokof'jev tre anni più tardi modificò in qualche modo il suo giudizio.[408]

Perciò un altro autore che scrisse un articolo — e ottimo articolo — sulla filosofia sovietica, non vede tanto nero nella situazione. L'opinione abbastanza diffusa, secondo la quale nella Russia sovietica non esisterebbe una filosofia seria, secondo tale autore non è completamente valida nemmeno nel primo periodo, molto meno quello dopo il 1926, e ancor meno per gli anni dopo il 1929.[409]

Che si deve dire poi dei cultori stessi della filosofia, della generazione formata negli istituti sovietici? hanno essi una qualche cognizione alquanto profonda della filosofia?

Veramente nei primi tempi la formazione filosofica che dava l'istituto dei Professori Rossi nell'apposita sezione ai suoi candidati, sembra sia stata piuttosto elementare, almeno a giudicare dalla letteratura filosofica obbligatoria pei candidati. La conoscenza della storia della filosofia era limitata alle opere seguenti: *a)* il primo volume della *Storia del materialismo* di Lange; *b*) il *Compendio della filosofia moderna* di Hoffding; c) i *Pensatori greci* di Gomperz (di cui ai candidati che non conoscessero una lingua estera — né il programma lo richiedeva — erano accessibili, perché tradotti in russo, solo il

---

[407] *«Sovetskaja» filosofija in «Sovremeimyja Zapiski»,* 33 (1927), pp. 482-483; Cfr. anche p. 484.
[408] Cfr. «Sovremennyja Zapiski», 43 (1930), pp. 471 ss.
[409] *W. Sesemann,* Die bolschewistische Philosophie in Sowjet-Russland» *in « Der Russische Gedanke», 2 (1931), 2 Heft, p. 176.*

vol. I e la parte prima del vol. II, cioè la filosofia greca fino a Socrate); *d)* per l'orientamento generale nelle questioni filosofiche: *Introduzione alla filosofia* di Wundt. Della letteratura del materialismo dialettico, alcune opere di Engels, di Plechanov, di Lenin, dell'Aksel'rod, di Bucharin, di Deborin.[410]

Ma negli anni successivi la cultura filosofica della nuova generazione sembra abbia raggiunto un livello molto più alto, tanto che nel 1934 N. Berdjajev poteva scriverne: «La gioventù filosofica della Russia sovietica è meglio attrezzata per la lotta filosofica di quanto non si suol credere nell'Europa occidentale. Essa è passata per una buona disciplina dialettica, e possiede cognizioni estese, benché molto unilaterali, nella filosofia, nella sociologia, nella economia nazionale e in altre scienze speciali».[411]

Ma Berdjajev rileva anche il lato opposto, meno luminoso, della fisionomia di questa nuova generazione: il carattere impersonale, collettivo, della loro attività filosofica, nonché il carattere militante di essa:

«Ad ogni momento essa [quella gioventù] è pronta a difendere la propria fede e la propria concezione del mondo e a immedesimarsi in esse, ad assalire senza riguardi i propri avversari e a perseguitarli fino ai più segreti nascondigli della loro coscienza.

«Essi sono soldati della *philosophia militans,* sotto molti riguardi simili ai teologi cattolici. La media intellettuale è presso di loro abbastanza alta, mancano però talenti straordinari e individualità eminenti. Il loro pensare è diventato affatto impersonale: il lavoro filosofico vien fatto da una collettività anonima, diretto con le linee direttive del partito, e si determina a seconda delle esigenze ideologiche della costruzione economica rivoluzionaria. Sorge spontaneo il ricordo delle parole di Verchovènskij nei *Demoni* di Dostojevskij: "Ogni genio, lo soffocheremo ancora in culla"»[412]

È molto acconcia l'espressione di Berdjaev «soldati della *philosophia militans*», giacché il lettore occidentale dei prodotti filosofici sovietici vien colpito da quel carattere militante, anzi addirittura militare, del linguaggio ivi adoperato. Si parla del «settore filosofico del fronte teoretico», della formazione di «quadri filosofici» ai quali incombe la «guerra su due fronti», nella quale essi hanno da eseguire ordini e direttive dello «stato maggiore» del partito bolscevico, il quale — anche questo è significativo — «appare non solo come centro politico-organizzativo del movimento rivoluzionario, ma anche come suo centro teoretico».[413]

---

[410] Cfr. Prokof'ev, in «Sovremennyja Zapiski», 33 (1927), p. 490.
[411] *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Lucerna, 1934, pp. 61-62.
[412] *Op. cit.,* p. 62.
[413] Cfr. Mitin, pp. 346-347; il carattere militare del linguaggio adoperato nella filosofia sovietica si vede anche nell'appendice III, num. 1.

In tale atmosfera incombeva una cappa di piombo di schiavitù per il pensiero filosofico, che però dalla nuova generazione non vien più sentita come tale. Rapiti da quella filosofia dogmatica, essi credono ciecamente nella sua missione creativa e rivoluzionaria.

Come la formazione filosofica della nuova generazione dei filosofi dell'URSS è una formazione *sui generis*, altrettanto *sui generis* è il carattere generale della filosofia ivi coltivata. Come opportunamente osserva Berdjajev, la filosofia sovietica non è tanto una filosofia, quanto una «teologia» atea, usando essa un metodo piuttosto teologico: le teorie si fondano sull'autorità di una nuova Sacra Scrittura, che contiene quattro evangeli canonici: Marx, Engels Lenin, Stalin; tutto il lavoro si aggira non in un'ulteriore evoluzione del sistema, ma piuttosto nello scoprire e convincere le «eresie»; la condizione necessaria prerequisita per il lavoro filosofico nell'URSS è la sottomissione incondizionata al magistero infallibile del partito e del suo capo, Stalin, le cui parole possiedono tutte — e non soltanto quelle pronunciate *ex cathedra* — il carattere dell'infallibilità.

«La filosofia sovietica, propriamente parlando, non è filosofia. Il pensiero filosofico suppone la libertà della conoscenza; esso è essenzialmente di natura problematica; la verità gli si rivela come risultato del processo conoscitivo. La filosofia sovietica invece è piuttosto una specie di "teologia" atea. Essa poggia sulla rivelazione e la "Sacra Scrittura"; essa si piega davanti all'autorità di una "Chiesa" e alle opinioni dei "Padri della Chiesa"; essa distingue tra "ortodossia" ed "eresia". Il leninismo s'è tramutato in una scolastica; la filosofia comunistica serve all'accertamento e alla giustificazione dell'eterna e totalitaria verità proletaria, alla difesa dell'ortodossia comunistica e alla scoperta delle eresie…

«La maggioranza dei vecchi marxisti, per diverse aberrazioni, sono scomunicati; fra essi Plechanov, Bogdanov, Lunaciarskij, Deborin, Bucharin, Trotskij, Rjazànov, e, fra le "autorità" dell'Occidente europeo, Kautsky e Cunow. La linea della tradizione ortodossa è invece questa: Marx, Engels, Lenin e Stalin. Tutto il resto vien dal maligno. Guai a colui che tenta di riferire a questa linea della tradizione ortodossa i "traditori sociali" Plechanov o Kautsky! Viene eliminato senza riguardi dalla "comunione dei santi", proscritto e scomunicato. Fra i presupposti del filosofare sovietico sta invece l'assoluto riconoscimento di Lenin come grande filosofo che ha dato al marxismo un nuovo slancio creativo, sta anzitutto — la fede nell'infallibilità del partito e del suo capo, Stalin».[414]

---

[414] Berdjaev, *op. cit.*, pp. 62-63.

Tutto ciò dà alla filosofia sovietica un aspetto assolutamente originale, diametralmente opposto a quel carattere e metodo che la filosofia esige presso di noi: gli argomenti teoretici sono sostituiti da argomenti *ad hominem*; invece che di concezioni e di idee il filosofo sovietico si occupa dei loro autori; invece che dell'analisi delle concezioni e delle idee, il filosofo sovietico si occupa dello a smascheramento» (*izoblicenie*) dell'avversario; al dubbio metodico in filosofia vien sostituito il sospetto sull'ortodossia.[415]

Dobbiamo tuttavia guardarci dal negare ogni significato teoretico alla filosofia sovietica perché pone il suo compito non nella ricerca disinteressata ma nella elaborazione d'una concezione del mondo che abbia efficacia pratica e risponda al momento storico. W. Sesemann giustamente osserva: «Sarebbe però un errore credere che, per causa di questa costrizione dogmatica, il pensare teorico divenga in anticipo del tutto infruttifero. Si pensi ai tempi dei grandi concili della Chiesa, che hanno creato il sistema della dogmatica cristiana, o al Medioevo. Soltanto ai nostri giorni si è ridestata la retta comprensione di ciò che hanno fatto, nel campo della filosofia, i Padri della Chiesa e la Scolastica».[416]

Possiamo consentire a Sesemann quando nega che ogni vincolo dogmatico vada a danno della filosofia. Ma tutto dipende dalla natura di tal vincolo. Il caso citato da Sesemann mostra questo solo: che i legami della filosofia patristica e scolastica non furono a danno suo, e non la condannarono all'infruttuosità. Ma è un caso affatto singolare. Si trattava infatti d'una filosofia che veniva guidata come da una stella polare dalla rivelazione divina e cosi non deviava dal compito essenziale della filosofia: d'essere cioè unicamente preoccupata della verità.

Il caso invece della filosofia sovietica è diverso: ivi la filosofia è subordinata a un fine pratico; anzi, specialmente nell'ultimo periodo, la subordinazione della filosofia alla campagna del partito per la linea generale viene elevata a principio supremo (la partitarietà della filosofia!) In tal modo la filosofia diviene veramente ancella della politica. Ma la filosofia, come rettamente sottolineava Cizhevskij[417] non può servire a nessuno se non alla Verità e all'Assoluto.

Nel caso della filosofia patristica e scolastica quest'unico fine non è stato tradito, perché la filosofia vi cresceva nella stessa elaborazione teoretica del tesoro della verità rivelata e perché questa elaborazione avveniva sotto la condotta del magistero infallibile istituito da questa stessa Verità. Nel caso

---

[415] Cfr. Prokof'ev, in «Sovremennyja Zapiski», 43 (1930), p. 472.
[416] *Op. cit.*, p. 177.
[417] . «Sovremennyja Zapiski», 37 (1928), p. 522

invece della filosofia sovietica tali premesse essenziali non son poste, e perciò ivi il legame della filosofia sotto un partito degenera in servitù e servilismo.

La radice del male dunque non sta in ciò che la filosofia venga subordinata a un magistero umano, ma in ciò che il magistero cui essa venga subordinata non sia organo istituito dalla Verità stessa, non sia la sua voce. In tal modo la filosofia perde la dignità proveniente dalla sua autonomia, dalla sua esclusiva subordinazione alla Verità, e affiorano il servilismo, il carrierismo, la paura continua negli studiosi di filosofia, che le loro concezioni possano non corrispondere più alla dottrina da seguirsi, la paura di cadere in «eresia» ed in disgrazia; quindi quel fenomeno, non raro presso i filosofi sovietici, della rinuncia alle proprie convinzioni, non per subordinazione a un magistero della cui infallibilità siano convinti, ma per mera paura circa la propria posizione.

Un esempio tipico vien narrato da Jakovènko. I. Lùppol, già collaboratore intimo e fedele di Deborin, che ancora nel 1938 era membro del «Comitato Internazionale Permanente» per i congressi di filosofia e che da solo rappresentava la filosofia sovietica in quell'istituto di «marcio e puzzolente pensiero borghese-capitalistico»? accusato verso la fine del 1936, da un imberbe alunno dell'istituto dei Professori Rossi, «educato bolscevisticamente» e «preparato scientificamente», di «insolenza d'idealismo menscevizzante» e di «calunnie mosse ad Engels e a Lenin». Luppol si vide costretto a far pubblica penitenza e condannare la sua precedente posizione come una «medicina velenosa che già da anni avvelenava» l'attività sovietica nel campo filosofico.[418]

Nella preoccupazione di giustificarsi, i filosofi sovietici non tengono spesso alcun conto della propria dignità e fanno vilmente a gara nell'accusarsi a vicenda. Bychovskij che verso il 1930 si mostrava uno dei più fedeli seguaci di Deborin, e di quelli che più inclinavano verso l'idealismo, otto anni più tardi cerca di dimostrare la propria ortodossia staliniana col chiamare, nell'organo della filosofia sovietica, «sporca macchia» e «provocazione trotskista» il suo vecchio compagno Bammel' di cui aveva condiviso le opinioni e con cui aveva condotto in comune la campagna.[419]

Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Ma già da quanto s'è citato e s'è detto nel corso dell'esposizione, sembra che possiamo accettare il giudizio di quanti vedono nell'ideologia bolscevica un cristianesimo, anzi un cattolicesimo, «a rovescio».

---

[418] Jakovènko, *op. cit.,* p. 487.
[419] *Ibid.*

# IIa Parte. Filosofia sistematica

## CAPITOLO I. IL CONCETTO SOVIETICO DI FILOSOFIA

### FILOSOFIA E SCIENZE POSITIVE

Non ultimo merito della filosofia sovietica è di aver strenuamente rivendicato l'importanza della filosofia contro tutti i tentativi fatti, in seno al comunismo stesso, di negarle ogni diritto all'esistenza. Nella prima parte di questo lavoro abbiamo visto come la filosofia ufficiale sovietica si sia schierata contro un Minin, che voleva «gettare a mare la filosofia», contro uno Stepanov, per il quale la filosofia si identificava con «le ultime conclusioni universali delle scienze naturali».[420] Fu Mitin a additare chiaramente, contro simili «positivisti», il bisogno che le scienze naturali hanno della filosofia, la quale ha il compito di porre i principi fondamentali di cui è fatta applicazione nelle scienze positive e di cui esse non danno ragione, e di determinare l'oggetto proprio delle scienze positive, di stabilire cioè se le scienze positive hanno per oggetto un mondo reale o il prodotto della nostra attività mentale.

Nel determinare l'oggetto della filosofia i pensatori sovietici evitano posizioni unilaterali e tengono una via di mezzo fra meccanicismo e idealismo menscevizzante.

I meccanicisti negavano che la filosofia abbia un oggetto distinto da quello delle scienze naturali, e sostenevano che essa, come scienza a sé, dev'essere eliminata. Tutta la nostra «visione del mondo», dicevano essi, consiste negli ultimi risultati delle scienze positive.

Gli idealisti menscevichi sono accusati di ridurre la filosofia marxistica a una mera metodologia, ad una elaborazione di categorie, astraendo completamente dal loro «contenuto»; essi riducono la filosofia a un sistema di concetti vuoti e di categorie astratte, tagliate fuori dalla evoluzione reale e storica delle scienze naturali e sociali.[421] Sulla fondatezza o meno della critica si veda ciò che abbiam detto nella parte I a proposito di Deborin.[422]

Secondo la filosofia ufficiale, il materialismo dialettico non consiste esclusivamente nel metodo, né esclusivamente in una concezione generale del mondo costruita sulla base dei risultati delle scienze naturali, bensì nell'unità del metodo e della concezione del mondo.

La filosofia del marxismo è senza dubbio anzitutto una metodologia. La «dialettica materialistica» — a cui per i pensatori in esame si riduce tutta la filosofia — è il «fondamento logico e gnoseologico della cognizione veramente

---

[420] Stepanov, *Istoriceskij materializm i sovremennoe estestvoznanie* [Il materialismo storico e le moderne scienze naturali], 1925, p. 57; cfr. Mitin, p. 254.
[421] Cfr. Ral'tsevic, nell'art. *Materialismo Dialettico*, in GES, voi. 22, col. 133
[422] *V. sopra pp.192-193.*

scientifica, liberata da tutte le fantasticherie e da ogni “pretume” *(popovshcina),* nonché da ogni metafisica, e perciò è l'unica verace ed oggettiva metodologia per una concreta investigazione scientifica».[423] D'altra parte però il materialismo dialettico ha anch'esso, come qualsiasi altra scienza, un oggetto concreto delle proprie ricerche, costituito dalle «leggi universalissime della evoluzione della natura, della storia e del pensiero umano».[424]

L'oggetto del materialismo dialettico coincide perciò con l'oggetto delle singole scienze positive. La differenza consiste in ciò: che la dialettica materialistica (cioè la filosofia), si occupa di quest'oggetto in un senso molto più universale. Le singole discipline scientifiche matematica, meccanica, chimica, fisica, biologia, economia politica e le altre scienze naturali e sociali — studiano alcuni aspetti particolari dell'evoluzione del mondo materiale. Di conseguenza, le leggi delle singole scienze sono anguste, unilaterali, limitate a campi particolari di ricerca.

Oggetto del materialismo dialettico, invece, sono la trasformazione e la generalizzazione del contenuto scientifico delle singole scienze e la generalizzazione delle loro singole conclusioni, «Pertanto i concetti, i giudizi, e le leggi della dialettica materialistica, in quanto scienza filosofica, si distinguono per una ampiezza estrema, abbracciando le leggi universalissime delle singole scienze e per conseguenza le essenziali regolarità e determinazioni del mondo materiale».[425]

La dialettica materialistica ha perciò un duplice oggetto: le leggi universalissime del pensiero umano e, nello stesso tempo, le leggi universalissime della realtà. Gli attuali materialisti dialettici sovietici si trovano in tal modo sulla stessa linea di Engels che, nell'opuscolo su Feuerbach, scriveva che la dialettica veniva ridotta alla scienza delle leggi universali del moto nel mondo esterno e del pensiero: due serie di leggi essenzialmente eguali, diverse però nelle loro manifestazioni, potendo la mente umana applicarle coscientemente, mentre nella natura e in genere nella storia umana, vengono realizzate inconsciamente.[426]

Le stesse leggi dunque determinano sia la dialettica «soggettiva», espressa nelle leggi del pensiero umano, sia la dialettica «oggettiva» manifestantesi nella stessa regolarità del mondo oggettivo, reale.[427]

Su questa identità della dialettica soggettiva con l'oggettiva si fonda anche il principio — che tanta parte ha nella teoria sovietica della conoscenza — se-

---

[423] Ral'tsevic, ibidem, p. 130
[424] Ibid., 129.
[425] Ral'tsevic, op. cit., 130.
[426] V. sopra, pp. 47-48.
[427] Cfr. Engels, *Dialettica della natura,* in Marx-Engels, *Opere,* XIV, p. 433.

condo il quale il materialismo dialettico è l'unità della logica, della dialettica e della teoria della conoscenza.

Principio che fu già definito da Lenin «della massima importanza».[428]

Difendendo il diritto all'esistenza della filosofia come scienza indipendente ed assegnandole un proprio oggetto («le leggi universalissime dell'evoluzione della natura, della storia e del pensiero umano»), il materialismo dialettico sovietico assume un netto atteggiamento antipositivistico, che però non persegue costantemente. Nel corso dell'esposizione osserveremo un continuo oscillare fra asserzioni antipositivistiche e altre invece pregne di positivismo materialistico.

#### LE SINGOLE DISCIPLINE FILOSOFICHE NEL MATERIALISMO DIALETTICO

Da quanto si è detto, appare, come di tutte le discipline filosofiche, nel materialismo dialettico rimangono soltanto la logica e la gnoseologia da una parte, e dall'altra quella che noi diremmo ontologia o metafisica generale, che tratta dei principi universalissimi della realtà. La filosofia della natura, era già stata eliminata da Engels,[429] al quale sembrava superflua dopo il progresso delle scienze positive, le quali s'erano mostrate in grado di poter rilevare a posteriori il nesso fra i fenomeni della natura, di modo che non appariva più necessario stabilire questo stesso nesso a priori alla maniera dei filosofi. Sempre secondo Engels però, è necessario che le scienze positive s'alleino con la filosofia e usino il metodo della dialettica materialistica.

Cosi pure Engels si era sbarazzato della filosofia della storia. La dialettica materialistica applicata al campo storico aveva dato il «materialismo storico», oggetto di precipuo interesse per Marx e per tutti i marxisti, in cui tutti i problemi della evoluzione della società umana vengono studiati e risolti.

In tal modo tutta la concezione marxista del mondo è contenuta in queste tre discipline: materialismo dialettico (oppure dialettica materialistica), e sue applicazioni, scienze naturali e materialismo storico.

Balza subito agli occhi la mancanza di certi rami della filosofia, ed in primo luogo quello che tratta dell'uomo: l'antropologia. Per il materialismo dialettico esistono si la natura, la società, ma non esiste, almeno come oggetto di indagine filosofica, l'uomo. La cosa non riesce inspiegabile, una volta negata la parte spirituale dell'essere umano.

Un'altra lacuna, che è diretta conseguenza della prima, è l'assenza di una qualsiasi filosofia morale come disciplina filosofica a sé stante. Pur tuttavia

---

[428] Ral'tsevic, op. cit., 130.
[429] Cfr. sopra, pp. 49-50.

una certa dottrina morale appare nel sistema del materialismo storico. Dato che secondo la concezione materialistica della storia la morale non è altro che una «sovrastruttura» sulla base economica, dipendente cioè completamente da fattori economico-sociali, la morale, come del resto ogni ideologia, è sempre e necessariamente in funzione di una data classe. La classe borghese ha la sua morale che deve servire allo sfruttamento e oppressione delle classi inferiori, e ci si è sforzati di costruirla su «principi eterni», universali e obbligatori per tutti. Contro questa posizione il marxismo-leninismo afferma «non esservi mai state, né potervi essere norma alcuna o leggi eterne ed inconcusse di morale».[430]

Naturalmente non si risparmiano le accuse ai marxisti della Seconda Internazionale che volevano l'unione del marxismo con la morale kantiana, classica forma della morale borghese. Per la morale proletaria, invece, non esistono norme assolute, indipendenti dalla concreta situazione storica e dalla lotta di classe del proletariato. Secondo un detto di Lenin, «la nostra morale è totalmente subordinata agli interessi della lotta di classe del proletariato».[431] Con ciò egli non intende negare ogni moralità, ma solo quella predicata dalla borghesia, «che deduceva la morale da precetti divini…, da frasi idealistiche o semi-idealistiche…, da un concetto extra-umano ed extra-classista».[432] Esiste dunque una vera morale comunista, nella quale i valori di «giustizia», di «bene e male» rimangono, ma assumono un altro significato. Il fondamento di; questa morale è la lotta per l'avvento del mondo comunista. Le virtù principali sono: la solidarietà di classe, la disciplina, l'inesorabile odio verso qualunque oppressione e sfruttamento, il lavoro dimentico di sé nella dedizione per la costituzione della società comunista, ecc..[433]

Ancora minore attenzione prestano i filosofi sovietici all'estetica, che viene trattata nel materialismo storico non diversamente dall'etica, essendo l'arte, al pari della morale, una «ideologia». L'estetica marxista è l'applicazione del materialismo dialettico all'arte. L'arte, come ogni forma di conoscenza, non nasce dalla contemplazione passiva della realtà, ma dalla prassi sociale e classista. Anch'essa deve servire come strumento per la lotta di classe. L'arte forma attivamente le idee sociali. Il valore dell'arte dipende proporzionalmente dalla sua capacità d'influire sulla trasformazione della realtà. L'estetica marxista nega lo pseudo-oggettivismo nella valorizzazione delle opere

---

[430] Mitin-Razumovskij, *Istoriceskij materializm* [Materialismo storico], Mosca, 1932, p. 353.

[431] Lenin, *Ree'na III Vserossijskom Sjezde R.K.S.M.* [Discorso al III Congresso dell'Associazione Comunista della Gioventù di Russia, in *Opere..* XXV, p. 391.

[432] *Ibidem*

[433] Cfr. I. Razumovskij, in GES 64, 756 ss. Sul problema della morale comunista, cfr. anche l'articolo di Kalinin, *O moraVnom oblike nashego naroda* [Del volto morale del nostro popolo], in «Bol'shevik», 1946, num. 1 (gennaio), riprodotto nel libro M. Kalinin, *O kommunisticeskom vospitanii* [Dell'educazione comunista], Mosca, 1946, pp. 216-249. Ivi vengono esaltate le stesse virtù comuniste (p. 221).

d'arte e dà a queste significato esclusivamente dal punto di vista della rivoluzione del proletariato.

E, dato che gli scopi soggettivi del proletariato coincidono con il progresso dell'evoluzione sociale, l'apparente soggettivismo è un autentico oggettivismo. L'arte per il proletariato non è un passa-tempi ma un mezzo potente per la costruzione della società comunista.[434]

Naturalmente, nel materialismo dialettico non si fa menzione di teodicea.

### DUE PRINCIPI METODOLOGICI

Il campo in cui si manifesta maggiormente l'originalità della filosofia sovietica è quello del metodo. In tutta la polemica non solo contro la filosofia borghese, ma anche contro le aberrazioni sorte in seno allo stesso marxismo, per esempio nella lotta contro il meccanicismo e l'idealismo menscevizzante, si dà la massima importanza al duplice principio formale della filosofia marxista-leninista, cioè all'unità della teoria con la pratica e al carattere di partito (partitarietà)[435] della filosofia. In questi due tratti caratteristici sta la peculiarità della dottrina marxista-leninista.

In che consiste il postulato della unità fra la teoria e la pratica?

La pratica della classe operaia consiste nella lotta contro il dominio del capitale, nella distruzione di questo dominio e nella costruzione del socialismo. La teoria della classe operaia, invece, è la dottrina che scopre la natura, il carattere storicamente condizionato del modo di produzione capitalistico; è la teoria che determina scientificamente che l'importanza del proletariato nella storia è in funzione della rivoluzione e che la sua vocazione è di essere il «necroforo» del capitalismo. La teoria e la pratica sono soltanto due aspetti di un unico e medesimo processo di lotta per la trasformazione, mediante la rivoluzione, delle attuali condizioni di produzione. La teoria e la pratica del proletariato non sono solamente due ordini paralleli, uniti fra loro con legami puramente esterni, ma formano invece una stretta unione e si compenetrano a vicenda.[436]

Questa unità viene spessissimo affermata; non è però facile trovarne enunciato un fondamento teoretico. Generalmente gli autori si limitano a vaghe descrizioni: la teoria e la pratica rivoluzionaria servono un unico e identico fine; arricchendosi e fecondandosi a vicenda in realtà, sono una cosa sola per forma e contenuto; la teoria serve infatti alla pratica in quanto le illumina la via e la compenetra; la pratica, a sua volta, arricchisce la teoria, irrompe in

---

[434] Cfr. I. Vertsman e VL. Grib in *Piccola Enciclopedia Sovietica,* vol. 10, coll. 307-11.
[435] V. p. 147, nota.
[436] Cfr. L. Zvonov, *Partijnost' filosofii* [La partitarietà della filosofia]. Mosca-Leningrado, 1932, pp. 19 ss.

essa con tutto il suo contenuto vitale, non ne permette la degenerazione in una cosa morta e la trasformazione in un pantheon di idee e concezioni sepolte.[437]

Non è facile trovare presso gli autori sovietici altra giustificazione gnoseologica di questo principio; solo Marx ha qualcosa in proposito, come vedremo poi nel capitolo sulla teoria sovietica della conoscenza. Per ora ci interessa stabilire il fatto che la filosofia sovietica molto insiste in questa unità fra la pratica e la teoria, e ricercarne le ragioni.

Nella serie di lezioni tenute da Stalin nel 1924 all'Università Sverdlov di Mosca sui *Principi del leninismo*, cosi egli espone l'importanza della teoria nel leninismo: «La teoria diventa priva di oggetto, se non viene collegata con la pratica rivoluzionaria, esattamente allo stesso modo che la pratica diventa cieca se non si rischiara la strada con la teoria rivoluzionaria. Ma la teoria può diventare un'enorme forza del movimento operaio se viene elaborata in unione indissolubile con la pratica rivoluzionaria, poiché essa e soltanto essa può dare al movimento sicurezza, capacità di orientamento e comprensione del legame intimo degli avvenimenti circostanti, poiché essa e soltanto essa può aiutare la pratica a comprendere non soltanto come e in qual direzione si muovono le classi nel momento presente, ma anche come e in quale direzione esse devono muoversi nel prossimo avvenire».[438]

Queste parole ci rivelano perché gli autori bolscevichi insistano tanto sulla teoria e perché i sostenitori della cosiddetta «linea generale» difendano cosi strenuamente, specialmente contro i meccanicisti, il diritto di esistere della filosofia. Ciò proviene dalla convinzione che senza la teoria e la filosofia viene a mancare il mezzo per comprendere il processo storico, e le leggi della evoluzione storica. La teoria anzi è per loro strumento di previsione, mezzo cioè per conoscere quale corso prenderà l'evoluzione. La grande superiorità della filosofia marxista-leninista è vista dagli autori sovietici in ciò che essa «è rivolta non soltanto al passato, ma anche al presente e futuro. *La concezione del mondo*, fondata da Marx e da Engels e sviluppata ulteriormente da Lenin e Stalin, — *il materialismo dialettico e storico — serve di base alla previsione scientifica*».[439] È in questo ordine di idee che Lenin affermava: «Senza la teoria rivoluzionaria non può esservi neppure il movimento rivoluzionario».[440]

---

[437] Cfr. Zvonov, *op. cit.*, p. 26.
[438] G. Stalin, *Questioni del leninismo,* pp. 22 sg.
[439] M. Leonov, *Marksistsko-leninskaja rìauka osnova naucnogo predvidenij*e [La scienza marxista-leninista fondamento della previsione scientifica], in «Bolshevik», 1946, n. 1 (gennaio), pp. 28-29.
[440] Opere, IV, p. 380.

Il partito ha dunque un interesse vitale per la filosofia, cioè per la «dialettica materialistica». Questa è il fondamento metodologico della pratica rivoluzionaria, della sua «linea generale». L'applicazione della dialettica materialistica allo studio della società dà la possibilità di scoprire le leggi della lotta di classe, di giudicare le proporzioni delle forze delle varie classi, direttamente definire le contraddizioni sociali, di determinare le tendenze e le direzioni dell'evoluzione, di scernere l'essenziale, l'importante, da quello che è secondario, accidentale, di comprendere l'unità dialettica di questi fattori e di trovare nella catena dell'evoluzione quell'anello decisivo che, una volta afferrato, dia la possibilità di trascinare tutta la catena.[441]

Per questo Stalin in un discorso tenuto il 27 dicembre 1929 a una conferenza dei marxisti agrari, rimproverava ai cultori del la voro teoretico di non mostrarsi capaci di tener dietro, con eguale celerità, ai successi della pratica, affermando che «sarebbe necessario invece che il lavoro teorico non solo tenesse dietro al lavoro pratico, ma lo precedesse e fornisse ai nostri pratici le armi per la loro lotta per la vittoria del socialismo».[442]

Questa unità della teoria con la pratica è il segno di riconoscimento della genuina filosofia marxistica e la si trova realizzata solo nel materialismo dialettico marxista-leninista. Tutte le altre filosofie peccano contro questo principio, e prima di tutte la filosofia borghese, nella quale neppure può esserci l'idea di questa unità, dato che tutta la pratica borghese consiste nello sfruttamento e tutta la sua teoria si riduce a velare questa triste realtà.

Ma nemmeno nelle varie deviazioni dal marxismo ufficiale si dà tale unità; meccanicismo e deborinismo infatti in vario modo se ne allontanano.

Quanto al meccanicismo, ciò risulta chiaro dal suo disprezzo per la teoria. Ne segue, per conseguenza, non una pratica, ma un praticismo angusto che confina con l'affarismo (*deljacestvo*), un attivismo poco chiaroveggente unito alla diffidenza nelle inesauribili forze della classe operaia. Nel campo politico si arriva alla teoria del «processo spontaneo» (*stichijnost*') della evoluzione del movimento operaio, secondo la quale il movimento operaio progredisce in modo automatico, naturale, sotto l'impulso di una necessità elementare, senza il bisogno di una direzione conscia, e si finisce per sostituire alla «tattica-piano» la «tattica-processo». Conseguenza di ciò nel campo agrario è la teoria dell' «autoflusso» *(samotek),* cioè la tendenza a lasciare che le cose seguano *jl* loro corso, nella persuasione che la situazione agraria si evolverà automaticamente verso il socialismo al seguito degli operai industriali se questi ultimi cammineranno verso il socialismo, anche gli agricoltori auto-

[441] Cfr. Mitin, p. 233.
[442] Stalin, *op. cit.*, p. 302.

maticamente e naturalmente «cresceranno» in esso. Tutte queste correnti vanno considerate come deviazioni di *a* destra», che hanno per caratteristica distintiva di evitare la lotta di classe; ad esse si perviene sottovalutando la teoria.[443]

Ma anche nell'altra «eresia», la separazione della teoria dalla pratica conduce a conseguenze funeste. Gli idealisti menscevizzanti poco considerano la pratica, soffocano la loro attività nella limitata cornice di una teoria astratta, che funziona da filtro di ogni realtà rivoluzionaria e di ogni viva lotta di classe per la costruzione del mondo socialista. Essi riducono la loro teoria a un elenco di concetti scolastici, del tutto scissi dalla realtà pratica. In tal modo l'idealismo menscevizzante, nel campo politico, serve di fondamento metodologico specialmente all' «opportunismo di sinistra», che eccelle per una fraseologia sonora e vacua, per la sua arte burocratica di escogitare innumerevoli progetti e schemi e sostituisce all'azione chiaroveggente una teoria separata dalla vita reale ed elaborata a tavolino, alla politica concreta una emissione di decreti e una vuota fraseologia rivoluzionaria.[444]

Da quanto si *è* detto intorno al postulato dell'unione fra la teoria e la pratica ci appare più chiara la natura dei cosiddetti piani quinquennali, che caratterizzano non solo la vita economica, ma tutta la vita della Russia sovietica. Questi piani ci appaiono qualcosa di più d'una semplice arte di razionalizzare l'economia e la produzione. In essi dobbiamo piuttosto vedere un certo prolungamento della filosofia nella vita, un tentativo di realizzare la verità nella vita, di conseguire la verità col lavoro non solo teoretico, ma pratico e vitale; «sul fondamento della dialettica materialistica il partito leninista traccia grandiose prospettive storiche, scientificamente prevede le vie, le forme, i termini di tempo della società senza classi».[445]

Solo con ciò si può spiegare quel *pathos*, quella dedizione quasi religiosa, con cui viene caratterizzato il lavoro nell'Unione Sovietica. Brilla cosi ancora nella mente dell'uomo russo la *Pràvda* (Verità-Giustizia): quell'antico ideale, sempre perseguito nel decorso della sua secolare storia dal semplice popolo come dai pensatori russi, e sempre ricercato dallo *strànnik*, il pio pellegrino che attraversava le sterminate regioni russe in cammino verso i luoghi santi.

Intimamente connesso al primo principio formale della filosofia sovietica, all'unione cioè della teoria con la pratica, è il secondo postulato per cui la filosofia, e in genere ogni teoria, deve avere un carattere partitario.

---

[443] Cfr. Zvonov, *op. cit.,* pp. 27-28.
[444] Cfr. Zvonov, *op. cit.* p. 28.
[445] Cfr. Zvonov, *op. cit.*, p. 48.

Lenin deduceva questa necessità da quella di introdurre nel movimento degli operai l'elemento coscienza, cioè dalla necessità di unire la pratica del proletariato con la teoria: «Precisamente allo scopo di far capire alla massa di una determinata classe sociale gli interessi propri, la sua posizione, per renderla capace di dirigere la propria politica, è indispensabile l'organizzazione degli elementi più progrediti della classe».[446]

È mediante il partito che la coscienza e la lotta pratica di classe acquistano la loro unità, e si realizza l'unione della teoria con la pratica. Senza il partito questa unità è impossibile, come senza di essa è impossibile un movimento di classe guidato da una teoria fondata su basi scientifiche.[447] Perciò al di fuori del partito è impossibile qualsiasi teoria e filosofia proficua, e il filosofo deve necessariamente prender posizione sulla base del partito.

In che consiste dunque questo carattere di partitarietà della filosofia? Nella sua campagna contro Struve, Lenin ebbe a scrivere: il materialismo include in sé, per dir cosi, la partitarietà, poiché in ogni valorizzazione di un evento ci obbliga a metterci direttamente ed apertamente dal punto di vista di un determinato gruppo sociale».[448]

La filosofia borghese esige, dalla filosofia e dalla scienza, come presupposto fondamentale, la piena imparzialità. Essa difende l'indipendenza della filosofia dalla politica, dalla lotta e dagli interessi *di* classe. La filosofia e la scienza debbono stare al di sopra di tutte le opposizioni di classe, devono spaziare nella pura sfera della verità e dell'ideale. Per la filosofia borghese è un nonsenso parlare di filosofia di partito, come già Pietro Struve aveva affermato contro primi marxisti russi.[449] E come la filosofia, sempre secondo la concezione borghese, cosi anche il diritto e lo Stato devono rimanere al di sopra di tutte le opposizioni di classe, e avere un carattere di imparzialità.

Ma, secondo gli autori sovietici, questa imparzialità non è che illusione. Dato che la pratica della borghesia consiste nello sfruttamento, la scienza borghese non può smascherare questa situazione, anzi deve velarla. Inoltre «mettere in giusta luce la realtà è prospettare il crollo della borghesia. La tendenza ad eternare la propria posizione dominante genera nella borghesia un conflitto fra le sue aspirazioni e la realtà, dato che l'andamento della storia metterà un termine al dominio della borghesia».[450] Pertanto la cosiddetta imparzialità od oggettività borghese altro non è che soggettivismo e spirito di parte borghese. A conferma della loro sentenza, gli autori sovietici adducono

---

[446] *Opere*, XVI, p. 635.
[447] Cfr. Zvonov, *op. cit.* p. 29.
[448] *Opere*, I, 2ª ediz., p. 276.
[449] Cfr. sopra, p. 95.
[450] M. Leonov, *Marksistsko-leninskaja naŭкa o mova naucnogo predvidemja* [La scienza marxista-leninista fondamento della previsione scientifica], in Bol'shevik», 1946, n. 1 (gennaio), p. 28.

il fatto che gli intellettuali, fautori dell'imparzialità della scienza e della filosofia, si sono uniti alla borghesia, all'interventismo imperialistico e ai generali delle armate bianche.[451]

Contro questo oggettivismo borghese, Lenin e i leninisti ci propugnano apertamente un soggettivismo proletario. Si afferma precisamente che lo scienziato e il filosofo non devono essere indifferenti dinanzi alla visione della realtà. Kautsky e Plechanov vengono appunto accusati di voler esigere, col loro «oggettivismo che lo scienziato dal suo dotto Olimpo contempli con la massima indifferenza il mondo immerso nelle sue mille contraddizioni sociali; e che la lotta, i dolori delle masse dei lavoratori, lo sfruttamento ed oppressione indegna che essi soffrono non debbano esercitare negli scienziati né antipatia né simpatia; lo scienziato deve esaminare le leggi della evoluzione sociale con la stessa indifferenza con cui il biologo compie la vivisezione di una rana, senza contrarre minimamente i muscoli della faccia.[452]

Insieme con l'oggettivismo borghese, i leninisti combattono anche il falso «soggettivismo» dei «populisti» che propugnano il «metodo soggettivo» per la sociologia, attribuendo all'individuo una parte decisiva nel determinare l'evoluzione storica della società. Parimenti, Leone Trotskij ed altri, trascurano l'analisi della realtà concreta, creano schemi ideali, astratti, trovano il nesso fra i vari fenomeni in contrasto con la realtà, indicano il corso degli avvenimenti storici a capriccio contro le leggi oggettive della evoluzione reale.

Nel carattere partitario della filosofia si ha un superamento sia del soggettivismo che dell'oggettivismo. L'oggettivismo è superato in quanto ora si parte dall'attività della classe rivoluzionaria, cioè del proletariato che trasforma il mondo; il soggettivismo, in quanto il partito nella sua lotta muove i passi dalla analisi di circostanze oggettive, nelle quali la sua attività si inserisce.[453]

Perciò «quanto più duramente e decisamente ci terremo al punto di vista soggettivo del proletariato, tanto più vera e più oggettiva sarà la nostra posizione. E, al contrario, quanto più veramente oggettivo sarà il nostro punto di vista, tanto più sarà esso soggettivo e di classe. Unità dell'elemento soggetti-

---

[451] Cfr. Zvonov, *op. cit.,* pp. 32 e 22.

[452] Cfr. Zvonov, *op. cit.,* p. 35. Si deve notare però, che negli ultimi anni anche nella filosofia «borghese» si osserva — precisamente sotto l'influsso dell'esistenzialismo — un forte distacco dal falso «oggettivismo». Già nel 1890 Julius Langbehn, il famoso «Rembrandt-Deutsche» nel suo libro *Rembrandt als Erzieher* (67 ed., pp. 125-126), seguendo le orme di Nietzsche, inveisce contro 3'«oggettività» d'una gran parte degli scienziati moderni, che proclama la giustizia e serve l'ingiustizia, e richiede una mutua compenetrazione di oggettivismo e soggettivismo. Più forte ancora è l'invettiva che recentemente mosse contro la «falsa oggettività» H. Reiner (*Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objek- tivität*, Halle, 1934, p. 38): «Tale oggettività isolata che fa dall'essere una cosa la quale in fondo non ci riguarda, noi la neghiamo!... Una tal scienza per noi non può avere più significato» (Cfr. J. De Vries, *Denken und Sein*, Freiburg ijn Breisgau, 1937, p. 158). In queste ultime espressioni si sente risonare la voce della mentalità nazional-socialista.

[453] Cfr. Mitin, p. 344.

vo ed oggettivo, ecco la caratteristica del principio di partitarietà propugnato dal proletariato».[454]

Ma come è possibile che in questa partitarietà della filosofia del proletariato s'ottenga la coincidenza fra il soggettivismo e l'oggettivismo? Gli autori sovietici adducono la ragione che gli interessi soggettivi del proletariato coincidono con le leggi oggettive della evoluzione storica. La lotta della classe operaia per l'avvento del socialismo collima con il corso oggettivo della evoluzione storica, le cui leggi inesorabili conducono alla instaurazione di una società socialistica senza classi.[455]

Anzi, il proletariato nei riguardi della cognizione della verità si trova in una condizione privilegiata, appare il portatore di una nuova rivelazione. Tutto ciò proviene sempre dal fatto che gli interessi di classe portano il proletariato a scoprire la condizione oggettiva delle cose. Appartiene ai suoi interessi di classe mettere in f luce agli occhi degli oppressi l'essenza del capitalismo e indicare la via verso la liberazione. Chiare come gli scopi sono anche le vie del proletariato, «Nessun feticismo, nessuna mistica, nessuna religione è propria della concezione proletaria del mondo».[456] Il feticismo, il misticismo, cioè questi mondi ideali inventati dall'uomo, non sono — secondo Marx — che conseguenze dell'ordine capitalistico, dell'alienazione del prodotto del lavoro, dal lavoratore. La concezione del mondo dal punto di vista della classe del proletariato riflette la genuina realtà della storia e della natura. E solo questa classe che lotta per la distruzione delle classi e della società classista e per la costruzione d'una società senza classi, questa classe il cui dominio non è fondato sullo sfruttamento e pertanto non ha alcun interesse nel rendere perpetuo il suo dominio, «per la prima volta nella storia ha avuto essa sola la possibilità di svelare il mistero dell'origine dello Stato e di constatare che lo Stato — strumento di dominio di classe — non è eterno», cioè di scoprire le leggi oggettive della evoluzione storica e della evoluzione della società.[457]

Dunque il principio della partitarietà della filosofia e in genere di ogni teoria non è, in ultima analisi, se non una conseguenza della concezione materialistica della storia, fondamento di tutto il marxismo. Se, infatti, tutta la evoluzione storica viene determinata dal fattore economico, se in conseguenza delle mutazioni delle condizioni di produzione, mutano anche «i rapporti di produzione», cioè le relazioni sociali, la società, lo Stato, e se il diritto, la filosofia, la morale, la religione... non sono se non «sovrastrutture» che nella lo-

---

[454] Zvonov, *op. cit.,* p. 37.
[455] Cfr. Zvonov, *ibid.*
[456] Zvonov, *op. cit.,* p. 38.
[457] Zvonov, *op. cit.,* p. 19.

ro evoluzione seguono necessariamente le mutazioni della base comune, quella economica, se sempre secondo questa teoria, è stabilito «scientificamente» che la classe del proletariato è quella che ora promuove l'evoluzione della società verso una nuova e più perfetta forma, premesso tutto ciò è perfettamente logico dedurre che solo unendosi al proletariato, e alla sua «avanguardia», il partito comunista, la filosofia può assicurarsi il successo.

Il principio dunque della partitarietà si fonda finalmente sul presupposto che il soggettivismo marxista differisce radicalmente dal soggettivismo borghese. Il soggettivismo del proletariato non dice la realtà oggettiva, ma la esprime esattamente. Se qualcuno tentasse di mettersi in una posizione «imparziale» al di fuori della partitarietà proletaria, si troverebbe nella parzialità borghese, poiché non si dà altra via d'uscita.[458]

Sempre dunque secondo questa concezione, è assolutamente inaccettabile ogni teoria che voglia distinguere fra la lotta sociale e politica del proletariato da una parte, e i problemi della concezione del mondo dall'altra. Ciò avevano tentato di fare i teorici della Seconda Internazionale, come Hilferding, per il quale le questioni della *Weltanschauung* non hanno niente di comune con i postulati sociali della social-democrazia. Lo stesso affermava Kautsky: «Per appartenere al partito social-democratico non si deve richiedere come condizione preliminare l'accettazione della concezione materialistica della storia. Il partito deve essere aperto a tutti coloro che desiderano condurre in comune la lotta liberatrice del proletariato, la lotta contro ogni oppressione e sfruttamento, indipendentemente dal fondamento teoretico che essi dànno a questo loro desiderio, sia esso materialistico, kantiano o qualsiasi altro».[459]

Un altro corollario dedotto dalla concezione che stiamo esaminando è che la lotta fra le diverse tendenze e scuole viene considerata come l'espressione, nel campo filosofico, della lotta di classe. Lotta che nel campo filosofico appare sotto la forma di due correnti principali: quella materialistica e quella idealistica. Non che ogni filosofo borghese scriva per mandato di qualche capitalista o della polizia. Ma esiste un nesso oggettivo fra i vari sistemi filosofici e le classi, indipendente dagli scopi soggettivi che ciascun pensatore si propone. Perciò, il compito del filosofo marxista-leninista consiste nell'esaminare i vari sistemi dal punto di vista sociale e di trovarne le radici classiste.[460]

Se ora ci poniamo il quesito di sapere in che cosa concretamente consista questa partitarietà della filosofia secondo il sistema in esame, risponderemo

---

[458] Cfr. Zvonov, *op. cit.*, p. 40.
[459] *Concezione materialistica della storia*, cit. da Zvonov, *op. cit.*, pp. 42-43.
[460] Zvonov, *op. cit.*, pp. 43 ss.

che è compito della filosofia di aiutare il partito nella «guerra su due fronti» in cui esso è cresciuto e maturato e che è legge del suo sviluppo. La filosofia non mancherà di mostrare questa sua nota essenziale combattendo su «due fronti» nel campo filosofico, contro il meccanicismo e contro l'idealismo menscevizzante.[461]

[461] *Op. cit.*, p. 47.

## CAPITOLO II. IL MATERIALISMO LENINIANO

Avviandoci all'esposizione del materialismo dialettico sovietico raggruppiamo in questo capitolo il complesso di questioni riguardanti questo sistema in quanto è una forma di materialismo, rimandando ai due capitoli seguenti le questioni riguardanti il suo carattere dialettico.

Tutti gli studiosi sovietici del materialismo dialettico prendono, come punto di partenza, la divisione, già citata nella parte I[462], con cui Engels distingue tutti i sistemi filosofici in due grandi gruppi: l'idealista e il materialista. L'idealista, che porta sempre al «pretume»; il materialista, che è l' «armatura universale contro la fede religiosa».

Il problema fondamentale che divide, come spiega Engels, i filosofi in due campi è il problema della relazione della conoscenza con la realtà. Esso si presenta sotto un duplice aspetto. Il primo è quello della priorità, che dai materialisti dialettici è intesa sempre in senso temporale. Esiste prima lo spirito o la materia? La natura è eterna, di modo che la coscienza sorge quasi come una forma particolare della esistenza della materia; oppure, al contrario, eterno è lo spirito e la natura è solo, come vuole Hegel, un' «esteriorizzazione», una produzione, una creazione dello spirito?

Il secondo aspetto si può formulare in questi termini: la nostra conoscenza è capace di conoscere il mondo reale? Sono le nost immagini e i nostri concetti rappresentazioni fedeli del mondo reale esistente al di fuori di noi e indipendente dalla nostra conoscenza? Questo secondo aspetto del problema non è altro che il problema gnoseologico, e ne tratteremo nell'ultimo capitolo. Ora invece, considerando solo il primo aspetto, cioè quello della p i rità della materia sullo spirito, tratteremo la questione fondamentale dell'essenza della materia secondo il materialismo dialettico leniniano.

È ovvio che la filosofia sovietica posta di fronte al problema «priorità della materia sullo spirito, o, al contrario, supremazia dello spirito sulla materia», sceglie la prima posizione. Non interessa qui vedere con quali argomenti venga sostenuta questa tesi. Sono in genere gli argomenti evoluzionistici, quali la teoria di Kant e Laplace e anche quella di Darwin.[463] Importa invece entrare nella questione filosofica connessa con la posizione della priorità della materia, cioè la questione della natura della materia e delle conseguenze che si deducono da questa concezione.

---

[462] Cfr. sopra, p. *44,*

[463] Cfr. Vol'fson-Gak, *Ocerki istoriceskogo materializma* [Saggi di materialismo storico], pp. 17 ss.

Il «grande problema fondamentale» — dice Engels nel suo libretto *Ludwig Feuerbach*[464] — che ha diviso tutti i filosofi nel corso della storia in due campi opposti, quello idealistico e materialistico, è il problema del rapporto fra pensiero ed essere. Dando però a questo problema un duplice aspetto, uno ontologico (la questione della priorità) ed uno gnoseologico (la questione della corrispondenza del pensiero all'essere), Engels induce nella tentazione di concepire il materialismo non solo come opposto all'idealismo ontologico, ma anche all'idealismo gnoseologico: il materialismo, in tal modo, riceve il senso di realismo. E la conseguenza di tale confusione è che chiunque respinga l'idealismo come sistema gnoseologico, *eo ipso* deve professarsi materialista; chi difende una realtà oggettiva indipendente dal soggetto cosciente *eo ipso* pronuncia anche il giudizio sulla natura di quella realtà: essa è di natura materiale. Ed è proprio quello che fa il materialismo dialettico leniniano.

Questo equivocare fra materialismo e realismo appare specialmente dal modo con cui Lenin determina il concetto di materia. Come abbiamo già visto, Lenin, per ovviare alle difficoltà che al materialismo filosofico venivano dalla decomposizione degli atomi ritenuti fin allora veri «atomi», cioè particelle indivisibili — e dalla scoperta degli elettroni, propose una distinzione fra concetto filosofico e concetto scientifico della materia.[465]

La materia, filosoficamente considerata, è per Lenin «ciò che agendo sui nostri sensi, produce la sensazione… la realtà oggettiva dataci nella sensazione».[466] La concezione filosofica della materia è pertanto indissolubilmente connessa con la questione del rapporto fra realtà e conoscenza, fra oggetto e soggetto, mentre la concezione scientifica della materia ha sempre presente la struttura fisica della materia, e cambierà col progresso delle scienze fisiche.

La concezione scientifica della materia è un limite precario spostabile secondo il progresso delle scienze. Nel secolo xviii, tale limite era la dottrina della struttura molecolare della materia; nel secolo xix la teoria atomica; adesso, quella elettronica.

Il materialismo premarxistico, «metafisico», partiva dalla concezione scientifica della materia. Cartesio, annoverato dai filosofi sovietici fra i materialisti, identificava la materia con l'estensione nel secolo XVIII, i materialisti france-

---

[464] Cfr. sopra, p. 44.
[465] Cfr. sopra, pp. 132-133
[466] *Materialismo ed empiriocriticismo*, p. 119. Noi citiamo sempre l'edizione russa. Nel frattempo è uscita anche la traduzione italiana: V. I. Lenin, *Materialismo e empiriocriticismo*, *Note su una filosofia reazionaria*, Prima versione italiana, Edizione integrale critica, Brescia, 1946.

si e, nel secolo XIX, Büchner, Vogt e Moleschott, consideravano come essenza della materia certe proprietà fisiche e anche meccaniche. Questo materialismo subì una forte crisi quando, per il progresso della scienza, la materia dovette rinunziare a quelle qualità che prima erano ritenute essenziali e fondamentali. Perciò, a molti sembrò che la «materia fosse svanita» e si ebbe presso i cultori delle scienze una tendenza idealistica.

Anche dopo la teoria elettronica della materia, i meccanicisti russi si attennero a un materialismo «metafisico», che poneva quale fondamento della propria dottrina la concezione scientifica della materia. Come prima, quale quintessenza della materia e ultimo fondamento dell'universo, era considerato l'atomo, cosi i meccanicisti posero come essenza delle cose l'elettrone, «La materia in quanto tale esiste per noi sensibilmente come elettroni negativi con nuclei positivi».[467]

Lenin non rigetta le definizioni della materia date dalle scienze positive. Ma non vuole legare le sorti della filosofia ai risultati della scienza considerata in un determinato momento del suo sviluppo. Il concetto scientifico della materia non può essere, secondo Lenin, se non una verità relativa, cioè una conoscenza particolare, non definitiva, che ammette un sempre ulteriore progresso. Una conoscenza esauriente, definitiva della materia presuppone una scienza assoluta della materia. Coll'avanzare del progresso delle scienze fisiche e chimiche anche il concetto scientifico della materia andrà sempre meglio determinandosi.

Ma, dice Lenin, la filosofia del materialismo non dipende dalla nozione scientifica della materia, «L'unica proprietà della materia al cui riconoscimento è legato il materialismo filosofico è quella di essere realtà oggettiva, di esistere al di fuori della nostra conoscenza»[468]

Qui soprattutto si avverte la confusione del materialismo col realismo, di cui si è parlato sopra. Nella definizione sopra citata del concetto filosofico della materia, Lenin si esprime in senso puramente realistico, di modo che, presa la definizione alla lettera, essa potrebbe comprendere anche l'essere spirituale. Ma in altri luoghi, Lenin, sviluppando il concetto filosofico della materia, trascina questo realismo in un materialismo, restringendo il concetto di «realtà» a quanto agisce sui nostri organi sensitivi: «La materia, dice egli ancora, è una categoria filosofica per designare la realtà oggettiva che è concessa all'uomo nelle sue sensazioni, la quale viene copiata, fotografata, riflessa nelle nostre sensazioni, esistendo indipendentemente da esse».[469] Da

---

[467] I. I. Stepanov, in «Pod znamenem marksizma» 1925, nn. 8-9 ; cfr. Volf' son-Gak, *op. cit.,* p. 21.
[468] Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, p. 213.
[469] *Op. cit.,* pp. 105-106.

ciò deriva un continuo oscillare in tutte le questioni connesse al concetto filosofico o scientifico della materia, come tosto osserveremo.

Mentre, dunque, la concezione scientifica considera la struttura della materia stessa e le sue varie qualità (impenetrabilità, inerzia, massa, gravità) secondo lo stadio del progresso della scienza, la concezione filosofica per principio astrae da ogni simile determinazione qualitativa della materia, basandosi essenzialmente sulla soluzione del problema gnoseologico riguardante il rapporto fra realtà e conoscenza, fra oggetto e soggetto.

Perciò Lenin crede di non dover temere nulla dalle nuove scoperte della scienza per il suo materialismo filosofico. La scoperta della possibilità di decomporre gli atomi in unità minori, e anche se queste nuove particelle non siano gli elementi ultimi, anzi, anche se la possibilità di una tale scomposizione si protragga all'infinito, tutto questo non significa in alcun modo che la «materia svanisca»: «Sparisce il limite insino al quale conoscevamo la materia, la nostra conoscenza si approfondisce; svaniscono talune proprietà della materia che prima sembravano assolute, immutabili, primordiali (impenetrabilità, inerzia, massa e simili) e che ora appaiono invece relative, proprie soltanto di alcuni stati della materia».[470]

Il materialismo dialettico leniniano non nega queste proprietà fisiche della materia; solo afferma che in esse non sta l'essenza della materia. Tali proprietà appartengono ad alcuni stati della materia, ad alcune forme del moto materiale; l'essenza della materia è invece la sua realtà oggettiva esistente al di fuori della nostra coscienza.[471]

Perciò dal punto di vista leniniano non ha senso, dopo la scoperta degli elettroni, voler vedere in essi l'essenza ultima delle cose, come prima la si vedeva nell'atomo. Per Lenin l' «essenza» o la «sostanza» delle cose sono «anch'esse relative; non significano che la conoscenza approfondita che l'uomo ha degli oggetti; e se questa conoscenza approfondita non si estendeva ieri oltre l'atomo, e non si estende oggi oltre l'elettrone e l'etere, il materialismo dialettico insiste sul carattere temporaneo, relativo, approssimativo di tutte queste pietre miliari della conoscenza della natura per opera della scienza umana sempre in progresso. L'elettrone non è meno inesauribile dell'atomo, la natura è infinita».[472]

Questa distinzione fra concetto scientifico e concetto filosofico della materia costituisce un indubbio merito del materialismo dialettico leniniano. Ma il suo valore, oltreché dalle continue oscillazioni e incertezze nella determina-

---

[470] *Op. cit.,* p. 213.
[471] Cfr. Mitin, p. 109.
[472] *Op. cit.,* p. 215.

zione del concetto filosofico, è sminuito anche dal fatto che la stessa coscienza — come vedremo in seguito più esplicitamente — è ritenuta una proprietà della materia, un modo superiore della sua organizzazione. Ora, la definizione che Lenin dà della materia come realtà oggettiva indipendente dalla coscienza non ha senso se non in una concezione dualistica della realtà, in cui si ponga la coscienza come principio indipendente; stando invece alla concezione dialettico-materialistica dello spirito e della coscienza, tale definizione della materia riesce un *idem)*

*idem* nel quale il primo vien definito dal secondo e il secondo I dal primo. Alla domanda, che cosa è la coscienza, Lenin risponde:

«è una certa forma di moto della materia»; se gli domandiamo però cosa è la materia, la risposta è: «realtà oggettiva indipendente dal la coscienza».

pertanto, non fa meraviglia che tale concezione, cosi energicamente sostenuta da Lenin, non abbia poi molta consistenza e facilmente perda la sua autonomia di fronte alla concezione scientifica della materia; il che avviene di solito in quei materialisti che tentano una definizione della materia indipendentemente dal problema gnoseologico. Ci si riduce allora o a una mera formulazione sintetica o a una «abbreviazione», per cosi dire, della concezione scientifica. Contro coloro che cercano la «materia» come tale, Engels scrive: «Termini come *materia* e *moto* sono semplicemente abbreviazioni nelle quali riassumiamo, corrispondentemente alle loro proprietà comuni, cose diverse sensibilmente percepite. Perciò la materia e il moto non si possono conoscere se non coll'indagare le singole forme della materia e del moto; solo conoscendo queste ultime arriviamo a conoscere la materia e il moto in quanto tali».[473] «La materia non è altro che l'insieme di tutte le forme del moto, percepite dai sensi».[474]

In un'altra maniera ancora taluni materialisti dialettici leninisti cercano di scindere il concetto filosofico della materia dal problema gnoseologico. Per essi la materia diventa semplicemente il concetto universalissimo, come nella filosofia scolastica il concetto di ente, «La materia è tutto il mondo esistente indipendentemente da noi. Il concetto di materia è il concetto più universale: tutto ciò che esiste, rappresenta un qualche aspetto della realtà; la materia stessa d'altra parte, non può essere definita come un caso particolare di un qualche *genus*». Da questa assoluta universalità della materia Mitin trae poi la conseguenza che è impossibile trovare una differenza specifica che vada congiunta al concetto di *materia*.[475]

---

[473] Engels, nelle note all'*Anti-Dühring,* in Marx-Engels, XIV, p. 335; cfr. anche GES, 38, 461.
[474] *Ibidem.*
[475] Mitin, p. 107.

Anche per dimostrare che anche la coscienza non è altro che materia Mitin si serve di questa affermazione della assoluta universalità del concetto *materia*: «Noi distinguiamo la materia dalla coscienza, poniamo l'una di fronte all'altra; ma questa opposizione è relativa e ha senso solamente entro i limiti della posizione " gnoseologica " della questione, in quanto noi troviamo nell'àmbito della materia una proprietà speciale di essa, come proprietà della materia altamente organizzata: la coscienza. L'opposizione tra conoscenza ed essere è una opposizione tra materia *conoscente* e materia *conosciuta,* e nulla più. L'opposizione perfettamente legittima * e giusta tra soggetto e oggetto perde ogni senso all'infuori della teoria della conoscenza. Se noi, dal punto di vista delle scienze naturali, cominciamo ad opporre la materia allo spirito, ciò vuol dire un tradimento del monismo materialista ed un passaggio ad una posizione dualista. Esistono solamente la materia e le sue manifestazioni. Il soggetto è anch'esso materiale. L'uomo con la sua facoltà conoscitiva è anche lui una delle manifestazioni della materia».[476]

Questa argomentazione ci fornisce un classico esempio di passaggio da una concezione della materia all'altra. Il presupposto di questa argomentazione di Mitin è l'assoluta universalità del concetto di «materia». Qui «materia» va intesa secondo il concetto «filosofico» di Lenin. Senonché parlando poi della coscienza come prodotto di «materia altamente organizzata», l'autore inavvertitamente passa al concetto «fisico», intendendo la materia nel senso comune e volgare della parola.

Affermata questa universalità del concetto di materia, i pensatori sovietici non ci hanno ancora detto che cosa sia in sé questa materia. Va concepita come una sostanza o solo come un processo fenomenico?

Lenin non amava molto il termine «sostanza». Soggiungeva che era una parola cara ai signori professori, che la usavano per darsi importanza, al posto del termine molto più chiaro di «materia». Lenin però distingue chiaramente fra i processi della realtà e la loro fonte causatrice. Contro l'empiriocriticismo che negava il fondamento sostanziale della realtà, Lenin faceva notare che in tale sistema si poneva «la sensazione senza la materia, il pensiero senza il cervello». Nel suo *Materialismo ed empiriocriticismo,* egli pone in uno speciale paragrafo la questione: «è concepibile il movimento senza la materia?» e risponde risolutamente in senso sfavorevole, rigettando ogni tentativo di pensare il moto senza la materia e battendo in breccia la posizione di coloro che sostenevano il «si muove e basta».[477]

---

[476] Ibidem.
[477] Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, p. 219.

Deborin quindi è logico quando introduce il termine sostanza: «Nel sistema materialistico di logica il concetto centrale deve essere la materia come sostanza».[478]

#### IL MOTO COME ATTRIBUTO DELLA MATERIA

Un'altra tesi fondamentale circa la materia è quella del moto come attributo assolutamente inseparabile dalla materia e come sua proprietà fondamentale. Secondo Engels, «la materia senza moto non si può pensare, cosi come non si può pensare il moto senza materia», perché «il moto è la forma di esistenza della materia».[479] Del pari, anche Lenin afferma: «Dire: "il mondo, la materia che si muove" oppure "il mondo è il moto materiale" è la stessa cosa».[480]

Questa tesi del materialismo dialettico è diretta contro colo che concepivano la materia come assolutamente immobile oppure la realtà, anche solo in parte, in quiete assoluta; come pure contro quanti pensavano il moto senza il substrato della materia.

Dato che la materia è inconcepibile senza il moto, essendo quest'ultimo un attributo intrinseco ed essenziale della materia anche la questione della origine del moto viene eliminata. Una scappatoia, questa, per evitare il problema del primo motore. Per i materialisti è assurdo chiedersi in grazia di chi o di che cosa la materia sia in moto. Tale questione implica il presupposto che la materia prima sia esistita senza moto, il che va contro il canone sopra stabilito della inscindibilità della materia dal movimento. Inoltre, anche il concetto genuino di moto è incompatibile t con tale domanda. Chi pone tale questione del primo motore, concepisce il moto in senso puramente meccanico, come proveniente da un impulso estrinseco e non come un'autocinesi intrinseca e. necessaria alla realtà stessa. Infine, la questione dell'origine del moto urta contro la concezione monistica del materialismo, secondo la quale la materia in quanto concetto universalissimo include tutta la realtà, mentre nella questione dell'origine del moto si dovrebbe ricorrere ad una realtà extramondana.[481]

Il materialismo dialettico esclude la quiete assoluta come stato nel quale la materia si sia trovata in un periodo originario oppure, in genere, possa trovarsi. Non esclude tuttavia la quiete relativa, l'equilibrio relativo, come uno degli stati particolari del moto. Anzi, sono tali stati transitori di quiete nel

---

[478] *Gegel i dialekticeskij materializm* [Hegel e il materialismo dialettico], articolo introduttivo alla edizione russa delle opere di Hegel, vol. I, ed. 2, -1929, p. xc; cfr. anche N. Losskij, *Dialekticeskij materializm v SSSR* [Il materialismo dialettico nell'URSS], Parigi, 1934, p. 38.
[479] *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Stuttgart, 1919, pp. 51 e 49.
[480] Materialismo ed empiriocriticismo, p. 221.
[481] Cfr. Mitin, p. 110.

continuo muoversi del mondo, che forniscono la ragione ontologica della differenziazione fra le varie cose e i fenomeni del cosmo. Questi stati di quiete relativa condizionano l'apparizione della discontinuità nella continuità j l moto: «La possibilità di quiete relativa dei corpi, la possibilità di stati temporanei di equilibrio, è la condizione essenziale della differenziazione della materia e perciò anche della vita».[482]

Il moto viene pertanto concepito come intrinsecamente connesso con la materia, ed indissolubilmente vincolato ad essa. I tentativi di concepire il moto senza il substrato della materia sono l'essenza stessa dell'idealismo filosofico del «pretume» (*popotshcina).* Il moto staccato dalla materia si convertirebbe in idea e sarebbe deificato. Tali tentativi furono fatti da fisici idealisti propensi, anche sotto l'influsso della teoria della relatività di Einstein, a concepire il moto senza la materia. Lenin combatte questa tendenza nella sua battaglia contro gli empiriocriticisti (Mach e Avenarius) e i loro seguaci russi, come Bogdanov. Una tendenza del genere manifestavano anche alcuni deborinisti, come Tymjanskij, il quale affermava che il moto «è subordinato a se stesso, abbraccia se stesso, muove se stesso» e che riteneva il concetto «moto del moto» un «qualche cosa non inconcepibile per noi».[483]

Quando si parla di moto come proprietà intrinseca della materia si deve anche badare a non credere che si tratti esclusivamente del moto locale, come facevano alcuni meccanicisti, quali Timirjazev, Tsejtlin e altri. Gli autori sovietici generalmente intendono il moto in un duplice senso: uno più stretto nel quale moto significa passaggio da un luogo a un altro, cioè il moto locale; e uno più ampio, nel quale «il concetto di moto significa ogni mutazione in genere: cambiamento di qualità, di forma, di legami e di rapporti con l'ambiente circostante».[484] In questo secondo senso troviamo la parola «moto» anche presso Engels: «II moto della materia non si riduce solo al grossolano moto meccanico, alla semplice traslocazione; il moto della materia è anche calore e luce, elettricità e tensione magnetica, unione e scomposi zione chimica, vita e finalmente coscienza».[485]

È vero che le forme superiori del moto sono legate alle forme inferiori, per es. le reazioni chimiche al calore, all'elettricità; la vita organica ai processi chimici, elettrici, meccanici... Ma, secondo Engels, tale concomitanza, non significa riducibilità: «la presenza di tali forme accessorie non esaurisce l'essenza della forma principale».[486]

---

[482] Engels, *Dialettica della natura*, ed. russa, p. 13; presso Mitin, p. 110.
[483] Cfr. Mitin, p. 111.
[484] Vol'fson-Gak, *op. cit.,* p. 39.
[485] Engels, *Dialettica della natura*, ed. russa, p. 97; presso Mitin, p. 111.
[486] Marx-Engels, *Opere*, XIV, p. 408, cfr. anche GES 22, 139.

Anche la coscienza ed il pensiero sono semplicemente una speciale proprietà della materia, una speciale forma del suo moto. Con tale dottrina il materialismo dialettico sovietico, nel periodo deborinista si è avvicinato molto alla dottrina di Spinoza sul duplice attributo della natura, riconoscendo alla materia, contro il meccanicismo, anche l'attributo della coscienza (pensiero) accanto a quello dell'estensione.[487] La filosofia sovietica posteriore però parla generalmente solo di un attributo della materia, quello del moto, vedendo in tutte le altre proprietà di essa esclusivamente delle forme del suo moto.

#### LO SPAZIO E IL TEMPO

Col problema del moto della materia è strettamente congiunto quello dello spazio e del tempo.

Lo spazio e il tempo non sono qualcosa di indipendente dalla materia, di immateriale; né sono «intuizioni pure» nel senso kantiano. Sono, nella concezione materialistica, forme dell'essere materiale, modi di esistenza della materia stessa.[488] La materia concretamente esiste nello spazio e nel tempo come nelle forme proprie della sua esistenza. Non si riduce però esclusivamente ad esse, né si identifica semplicemente con esse. È da respingersi il tentativo del deborinista Hessen di concepire la materia semplicemente come sintesi di spazio e tempo e in tal modo di ridurre la stessa realtà oggettiva a forme della sua esistenza.

Da questo giusto principio, cioè che la spazialità e la temporalità sono forme della esistenza della realtà, il materialismo dialettico deduce ingiustificatamente — in conseguenza della sua identificazione di tutta la realtà con la materia —, che lo spazio e il tempo sono forme di esistenza di qualsiasi realtà, «Le forme fondamentali di ogni realtà sono lo spazio e il tempo. Un essere che esista al di fuori del tempo non è meno assurdo di un essere al di fuori dello spazio».[489]

E Lenin adduce a sostegno di questa affermazione il motivo che «nel mondo non si dà altro che materia in moto, e la materia non si può muovere se non nello spazio e nel tempo».[490]

Ma con questo ingiustificato argomento Lenin cade nella concezione meccanicista del moto, e fa vedere di non tenere presente l'insegnamento di Engels

---

[487] Il deborinismo differisce però dalla concezione spinoziana, in quanto il rapporto tra i due attributi, estensione e pensiero, non va concepito in modo statico, ma dinamico-evoluzionistico. L'attributo coscienza compete alla materia come proprietà essenziale e necessaria, ma in un primo tempo questa proprietà c'è in essa solo allo stato potenziale, e poi si attua quando la materia nella sua evoluzione consegue un grado di organizzazione sufficientemente elevato. Cfr. W. Sesemann, *Die bolschewistische Philosophie in Sowjet-Russland*, in «Der Russische Gedanke», 2 (1931), 2. Heft, p. 179.

[488] Cfr. Mitin, p. 112.

[489] Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, p. 41.

[490] *Materialismo ed empiriocriticismo*, p. 144.

di non identificare tutto il moto con il moto locale; quando Lenin afferma che la materia non può muoversi se non nello spazio e nel tempo, è come se tacitamente supponesse che non esiste altra specie di moto all'infuori del moto locale.[491]

La dottrina materialistica dello spazio parte dall'affermazione che lo spazio è una proprietà del mondo reale. Lo spazio, come il tempo, non esiste indipendentemente dalla materia. Quando diciamo: la materia esiste nello spazio, tale espressione non significa che esista uno spazio immateriale, che sia riempito dalla materia, qualcosa cioè in cui la materia sia ricevuta. Vuol dire invece che la materia stessa è spaziale, cioè che il mondo materiale è una realtà essenzialmente estesa.[492]

Questa tesi è in diretta opposizione alle varie dottrine idealistiche: sia di Kant, per il quale lo spazio non è che una «intuizione pura», sia di Hegel, il quale affermava che lo spazio appare solo in un certo momento della evoluzione dell'idea nella fase della sua esteriorizzazione, sia dell'empiriocriticismo; che considerava lo spazio e il tempo come mezzi per armonizzare l'esperienza.

E si oppone pure alla concezione meccanicista, «metafisica» dello spazio. E quindi anche a Newton, che riteneva lo spazio un qualcosa di estrinseco alle cose, indipendente dalla materia, semplice ricettacolo immobile di essa. Contro tale concezione Ral'tsevic invoca la scienza fisica contemporanea che «è giunta alla conclusione che le relazioni spaziali dipendono, in ultima analisi, dalla distribuzione della materia, che le proprietà dello spazio mutano in dipendenza dello stato della materia, dalla quale lo spazio non si può separare».[493] L'autore però non spiega la sua affermazione, né indica, in concreto, come lo spazio muti secondo le qualità della materia.

La materia estesa, o come si esprime Ral'tsevic[494] «la materia e lo spazio», è divisibile all'infinito. Ma in che senso ciò sia da intendersi secondo il materialismo dialettico è difficile determinare. Dopo aver enunciata questa tesi, Ral'tsevic aggiunge: «Ciò non va inteso in nessun modo in senso meccanicista, come se nell'analisi pratica della materia prolungata all'infinito tutte le sue parti e forme appaiano identiche. Sarebbe una completa illusione credere che l'elettrone, il neutrone, il positrone siano le ultime e più piccole particelle della materia. L'elettrone, dice Lenin, è inesauribile».[495]

---

[491] sopra, pp. 261-262.
[492] Cfr. Mitin, p. 112.
[493] GES, 22, 136.
[494] Cfr. GES, 22, 137.
[495] *Ibid.*

Ral'tsevic non solo sembra voglia escludere ogni atomismo meccanico, nel quale attraverso il processo di divisione della materia gi finisce per arrivare a un certo punto a parti minime della materia, dotate di solo moto, ma anche ogni teoria che affermi che nel processo di decomposizione della materia si debba alla fine pervenire a elementi minimi, estesi, che siano sostanze. Il richiamo all'autorità di Lenin sembra confermare questa deduzione. Abbiamo già visto[496] che Lenin non ammetteva né l'atomo, né l'elettrone come essenza delle cose, ma li considerava quali «pietre miliari» provvisorie della scienza della natura sempre in continuo progresso. L'elettrone non è meno inesauribile dell'atomo, e la natura — ripete Lenin sulla scorta di Joseph Dietzgen — è «in tutte le sue parti senza inizio e senza fine».[497] Lenin afferma non solo l'infinità della materia secondo la durata e l'estensione, ma anche «l'infinità della materia secondo la profondità».[498]

Con ciò il materialismo dialettico si avvicina alla concezione dinamicistica della materia, affermandone la divisibilità all'infinito, cosi che non si perverrà mai ad una sostanza ultima ma estesa. D'altra parte però, Lenin avversa anche l'energetismo dell'Ostwald, che negava l'esistenza di sostanze corporee estese ed ammetteva solo energie, dalle quali sarebbero costituiti i corpi. La concezione della costituzione della materia nel materialismo leniniano rimane invero poco chiara.

Ral'tsevic solleva anche la questione della continuità e della discontinuità dello spazio. Richiamandosi al carattere dialettico dello spazio afferma che esso è qualcosa né di assolutamente continuo né di assolutamente discontinuo, senza aggiungere altra spiegazione; accenna alle scienze, per le quali oggi è indubitato eh i corpi celesti non si possono pensare senza uno «spazio cosmico» (etere?), come non si possono concepire gli elettroni senza il campo elettromagnetico; e introduce la distinzione fra concetto scientifico e filosofico di spazio, come già abbiamo visto in Lenin a proposito del concetto di materia, e asserisce che la proprietà fondamentale dello spazio, secondo il concetto filosofico è quello di *I* essere «una forma inseparabile d'esistenza della materia»: con ciò però non è detto nulla dell'essenza specifica dello spazio, dal momento che la definizione in parola potrebbe benissimo applicarsi anche al tempo.[499]

Come lo spazio, cosi anche il tempo è concepito nel materialismo dialettico leniniano come una forma d'esistenza della materia. Di queste due forme, l'una è diversa dall'altra, ma la loro diversità non ne esclude la unità; esse

[496] Cfr. sopra, p. 256.
[497] *Materialismo ed empiriocriticismo*, p. 214.
[498] *Quaderni filosofici*, p. 112.
[499] Cfr. Ral'tsevic, GES 22, 139.

non possono assolutamente separarsi, ma formano un'unità di opposti. In tal modo appare anche qui il carattere dialettico della materia. L'unità tra spazio e tempo si realizza nel moto che Engels definisce appunto «l'unità dello spazio e del tempo».[500]

E poiché è concepito come forma d'esistenza della materia, il tempo è inseparabile da essa ed è infinito come essa. Le cose sono sempre state e sempre saranno. Il tempo, che è qualche cosa d'oggettivo, di reale, traendo la sua realtà dal mondo materiale, non è mai cominciato e mai finirà. L'espressione concreta e scientifica di questa verità è la legge della conservazione dell'energia.

Con questa sua concezione oggettivistica del tempo, il materialismo dialettico anzitutto si oppone all'idealismo e al soggettivismo che concepivano il tempo come qualche cosa che sopravviene dal di fuori, dal soggetto o da Dio, ed è poi applicato al mondo reale; il tempo non è, come voleva Kant, un'intuizione pura applicata all'esperienza dal soggetto.

Intendendo il tempo nel senso di durata concreta, il materialismo dialettico combatte non solo l'accezione soggettivista, ma si oppone anche a quella che da Ral'tsevic vien qualificata come «astratta», «metafisico-meccanicista», che considera il tempo come una durata assolutamente vuota, sempre identica a se stessa, indifferente alla materia in essa contenuta. Possiamo consentire con Ral'tsevic, là dove dice che il tempo non va concepito come totalmente appartenente al pensiero, ma come in qualche maniera radicato nella realtà. Tuttavia pur ammettendo tale fondamento del tempo nella realtà, nondimeno *formalmente* il tempo non può dirsi constare nella durata concreta che è diversa per le singole cose. Quando si parla di tempo, si ha davanti agli occhi una durata in sé sussistente, infinita, nel cui àmbito tutte le cose concrete sono contenute; che serve come misura per tutte le cose concretamente duranti e per tutti i vari modi di durata delle stesse. In tale concetto si deve dunque vedere il tempo formalmente considerato, ed esso cosi inteso non può dirsi una realtà concreta, ma piuttosto un essere la cui realtà sta per sé nel pensiero *(ens rationis).*

Nondimeno, il tempo non è una cosa interamente circoscritta nell'àmbito del pensiero. Esso è radicato nella realtà oggettiva e ha un fondamento reale. E perciò il materialismo dialettico sovietico, rigettando il concetto meccanicistico di un tempo vuoto, indifferente alla realtà contenuta, si accosta a un'idea giustissima: il tempo *fondamentalmente* preso, concepito come durata concreta delle cose, non si realizza secondo il concetto meccanicista, come una realtà identica a sé ed eguale in tutte le cose; esso non conviene univo-

[500] Cfr. Ral'tsevic in GES, 22, 139.

camente alle varie cose duranti, ma analogicamente, secondo i vari gradi di essere a cui le cose appartengono: «Nella realtà — dice Ral'tsevic — sia lo spazio che il tempo sono intimamente e necessariamente legati alla materia. La durata dell'esistenza di questo o quel sistema materiale isolato, dei diversi organismi biologici o delle diverse formazioni economiche sociali, è necessariamente connessa all'intima struttura di queste varie forme della realtà oggettiva».[501] Solo che questi due concetti del tempo il tempo cioè fondamentalmente e formalmente preso, non si esciti* dono a vicenda, come pensa il materialismo dialettico sovietico, щ si compenetrano l'uno con l'altro.

Questo carattere del tempo come durata concreta ci fa scoprire secondo il materialismo dialettico, ancora un'altra proprietà del tempo. Se il tempo vien considerato astrattamente, come un mero flusso che dal passato attraverso il presente si volge al futuro, allora il tempo evidentemente ha una sola direzione ed è assolutamente irreversibile. Se invece lo si considera concretamente, se cioè si ravvisa in esso qualche cosa di diverso da una durata vuota indifferente al suo contenuto concreto, allora si deve necessariamente ammettere una certa «reversibilità» o «eterogeneità», del progresso del tempo. L'evoluzione della realtà non è un processo unilineare senza deviazioni e regressi. Nella realtà del mondo, sia della natura che della storia, possiamo frequentemente osservare dei moti retrogradi, dei ritorni al punto di partenza, semplificazioni di struttura e di funzioni degli organismi biologici, un regresso nel processo storico da periodi più progrediti a condizioni originarie, meno evolute. Tali moti retrogradi sono considerati da Ral'tsevic null'altro che casi particolari nel moto progressivo generale. In questi moti che, pensiamo, solo impropriamente si possono dire retrogradi, Ral'tsevic vede una «reversibilità» relativa della durata, relativa perché un assoluto ritorno indietro non si dà. Se paragonassimo l'evoluzione reale a una linea, questa andrebbe concepita come una spirale.[502]

Il mondo reale materiale per il materialismo dialettico leniniano appare dunque come un processo infinito sia nel tempo che nello spazio. Il mondo non ha principio né fine, le forme inferiori del moto generano le forme superiori, pur senza tuttavia che alcuna forma appaia come assolutamente prima o assolutamente ultima. Il mondo è infinito sia per estensione che per durata, e insieme anche, come s'è visto, sotto un terzo profilo, cioè in profondità, in quanto i suoi elementi, atomo o elettroni o altri qualunque che fossero scoperti in seguito sono inesauribili nella loro profondità.

---

[501] GES 22, 130. *Sull'analogia del tempo come durata concreta* cfr. August Bhunner S. J., *Die Grundfragen der Philosophie*, Freiburg i. B. 1933, p. 151
[502] Cfr. Ral'tsevic, GES 22, 137-138.

## CAPITOLO III. LE LEGGI DELLA DIALETTICA MATERIALISTICA

Nel capitalo precedente, il moto inteso in senso largo, come qualsiasi mutazione, ci è apparso un attributo essenziale, e quindi inseparabile, della materia, la quale è pertanto concepita come in una continua evoluzione, da cui nascono sempre nuove qualità.

Ci proponiamo ora di studiare la natura di questo moto e la ragione delle mutazioni qualitative a cui dà origine, ragione che il materialismo dialettico pone nella natura *dialettica* del moto stesso.

La dialettica è un elemento di primaria importanza nel materialismo marxista-leniniano; è l'elemento per cui esso si distingue da quel materialismo volgare, per indicare il quale usiamo parlare di materialismo senza altra specificazione. In questo capitolo ricercheremo in che consiste l'essenza della dialettica materialistica. È questa da porsi nella famosa triade tesi-antitesi-sintesi, nella quale ordinariamente si vede l'essenza della dialettica hegeliana? Ma questa triade già dallo stesso Hegel fu dichiarata «lato esterno e superficiale»; opinione cui aderì anche Lenin[503], il quale tentando una enumerazione degli «elementi» della dialettica, come si è visto, ne ha indicati ben sedici.[504] La risposta alla questione in che cosa consista la «dialettica materialistica» la troviamo in quegli argomenti che, nelle trattazioni del materialismo dialettico, gli autori sovietici espongono sotto il titolo di «leggi della dialettica materialistica».

Engels ne elenca tre: «In sostanza — egli dice — esse si riducono alle seguenti tre leggi: la legge del passaggio della quantità alla qualità, e viceversa; la legge della "reciproca compenetrazione" degli opposti; la legge della negazione della negazione».[505] Egli afferma anche che esse sono state svolte già dallo stesso Hegel, ma in modo idealistico; e che occorre rifarsi ad esse in modo materialistico. Esse sono leggi sia del mondo oggettivo che della nostra conoscenza del mondo.

Consideriamole ora singolarmente con maggior ampiezza.

### LA LEGGE DELL'UNITÀ DEGLI OPPOSTI[506]

Questa legge, posta da Engels al secondo posto, è oggi generalmente collocata al primo. Ciò corrisponde pienamente alla importanza capitale attribuitale da Lenin: «La condizione della conoscenza di tutti i processi del mondo nella

---

[503] *Cfr.* Quaderni filosofici, *p. 219.*
[504] Cfr. sopra, pp. 135-136.
[505] Engels, *Dialettica della natura*, ed. russa, p. 125; Mitin, p. 140.
[506] *Zakon edinstva protivopolozhnostej.*

loro *autocinesi*, nel loro sviluppo spontaneo, nella loro vita vivente, è la loro conoscenza come unità degli opposti».[507]

La storia della filosofia, secondo i materialisti dialettici, conosce due concezioni dell'evoluzione: «Le due concezioni fondamentali... dello sviluppo (evoluzione) sono: l'evoluzione come diminuzione ed aumento, come ripetizione, e l'evoluzione come unità degli opposti (lo sdoppiamento dell'uno negli opposti, escludentisi reciprocamente, e il rapporto reciproco tra loro)».[508]

Secondo la prima concezione, le cose nell'evoluzione non mutano internamente, ma rimangono sempre quelle. La loro evoluzione, sia che si tratti d'un vegetale, d'un animale, d'un uomo o della società, si riduce a un incremento puramente quantitativo di vari aspetti e proprietà che possedevano già prima in piccola misura e quasi in embrione. Il punto debole di questa concezione sta nella sua incapacità a spiegare l'origine del moto e la comparsa di qualsiasi novità; ma ciò che questa prima concezione non dà, è dato dalla seconda: «La prima concezione del moto lascia nell'ombra *l'auto-cinesi*, la sua forza *dinamica*, la sua fonte, il suo motivo (oppure tale fonte viene trasferita *all'esterno:* Dio, soggetto ecc.). La seconda concezione concentra l'attenzione precisamente sulla conoscenza della *fonte* dell' "*auto*"-cinesi. La prima concezione è sterile, pallida, arida. La seconda è feconda. — *Solo* la seconda dà la chiave per intendere "l'autocinesi " di tutto ciò che è; solo essa dà la chiave per intendere i "salti", l' "interruzione della gradualità", la "trasmutazione nell'opposto", la distruzione del vecchio e il sorgere del nuovo».[509]

A fondamento di questa concezione Lenin pone il concetto che più lo colpì nella *Logica* hegeliana, quello della *Selbstbeivegung* (*samodvizhenie*; quello che noi chiamiamo «autocinesi»).

L'essenza di questa autocinesi, è descritta da Lenin[510], come «lo sdoppiarsi dell'uno negli opposti che si escludono reciprocamente e il rapporto reciproco fra loro». Vol'fson e Gak[511] spiegano ulteriormente: in ciascun fenomeno dei vari ordini della realtà, stanno elementi interni opposti fra loro, escludentisi a vicenda, ma anche condizionantisi, affermantisi, penetrantisi a vicenda. Ora, ogni evoluzione procede attraverso la lotta di tali opposti; entro i limiti dell'unità d'un dato fenomeno, d'una data qualità, ha luogo un progressivo inasprimento della contraddizione degli opposti; quando questa contraddizione raggiunge un certo limite dipendente dalia natura di quella

---

[507] *K voprosu o dialektike* [Contributo al problema della dialettica], in *Quaderni filosofici*, p. 325; cfr. appendice I.
[508] *Op. cit.* pp. 325-326.
[509] Lenin, *op. cit.,* p. 326.
[510] L., *cit.*
[511] *Op. cit.,* pp. 43 ss.

data qualità, la contraddizione si dissolve e in luogo della qualità antecedente, sorge una nuova qualità con nuove interne contraddizioni.

Tutto il mondo nei diversi ordini a cui appartengono i vari fenomeni e i vari processi, è pieno di tali unità d'opposti. Cosi nei fenomeni d'ordine meccanico si hanno le opposizioni moto e quiete azione e reazione; nei fenomeni d'ordine fisico, quelle di elettricità positiva e negativa, magnetismo positivo e negativo; nei fenomeni chimici, reazione di sintesi e d'analisi; in quelli biologici: vita e morte; in quelli sociali: produzione e consumo, borghesia e proletariato, ecc.; nei fenomeni del pensiero: induzione e deduzione astratto e concreto, analisi e sintesi.[512]

Sembra che questi elementi opposti non possano coesistere: la cosa non può insieme muoversi e star ferma, esser viva e morta, l'elettricità positiva e quella negativa si neutralizzano a vicenda, ecc. Invece, un'ulteriore analisi mostra — dicono i materialisti dialettici — che questi opposti non solo non si escludono, ma si condizionano, si compenetrano tra loro: in ogni processo di divenire si ha una sintesi fra essere e non essere: quando qualche cosa nasce, in questo processo di nascita si ha l'unità dell'essere e del non essere. Già nel semplice moto locale Engels, seguendo Hegel, vede la contraddittorietà: «II moto stesso è una contraddizione...; un corpo si trova in un dato momento in un dato luogo e contemporaneamente in un altro, si trova in un dato luogo e non vi si trova».[513]

La materia è l'unità dell'onda continua e della particella discontinua; nei processi meccanici non si dà azione senza reazione; il magnetismo positivo è impossibile senza il negativo; l'atomo consta di nucleo con elettricità positiva ed elettroni negativi.[514] E, secondo Engels, «il processo della vita è indissolubilmente legato al processo opposto della morte; il continuo morire e rinnovarsi delle cellule è — e qui sta la contraddizione — la condizione della vita e dello sviluppo di tutto l'organismo...».[515] E cosi pure, ogni fenomeno sociale nella società classista è permeato dalla contraddizione e dalla lotta di classe che penetra in tutti gli aspetti della vita.[516]

In tal modo questi elementi opposti non solo si escludono l'un l'altro, ma anche non possono esistere l'uno senza l'altro, condizionandosi e compenetrandosi a vicenda. Mentre qui l'unità degli opposti è intravista nella mutua *compenetrazione*, altrove Lenin la fa consistere nel *passaggio* degli opposti l'uno nell'altro: «La *dialettica* è la dottrina che insegna come *gli opposti* pos-

---

[512] Cfr. Vol'fson-Gak, *op. cit.,* p. 44; cfr. anche Appendice I.

[513] *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft,* Stuttgart 1919,p.120.

[514] Cfr. Vol'fson-Gak, *op. cit.,* p. 44; B. Bychovskij, *Ocerk filosofii dürfe ticeskogo materializma* [Saggio di filosofia del materialismo dialettico], p. 213

[515] Cit. senza indicazione di fonte in GES, 22, 150.

[516] *Cfr. Engels, cit. ibid.*

sano essere *identici* e in che modo lo siano (diventino), e in quali condizioni lo divengano, trasmutandosi gli uni negli altri».[517]

Queste «contraddizioni» interne delle cose, per Lenin sono della massima importanza. Mentre la «metafisica» (in senso engelsiano) e la logica formale ritengono la contraddizione possibile soltanto nel pensiero, e anche li la considerano come qualche cosa di negativo, qualche cosa da evitarsi, per il materialismo dialettico queste «contraddizioni» sono qualcosa d'assolutamente reale: «Propriamente parlando la dialettica è lo studio della contraddizione insita *nella stessa essenza degli oggetti*».[518] Anzi, per Lenin ciò non basta; egli rivendica a questa «contraddizione» reale una parte affatto principale nella realtà. Nel suo *Contributo alla questione sulla dialettica* enuncia cosi il primato della lotta degli opposti sulla loro unità: «L'unità (coincidenza, identità, equilibrio) dell'azione degli opposti è condizionata, temporanea, transitoria, relativa. La lotta degli opposti che si escludono reciprocamente è assoluta, come assoluto è lo sviluppo, il moto».[519]

Con questa sua teoria delle «contraddizioni» reali, Lenin propriamente non fa altro che trasportare nel suo sistema materialistico la teoria di Hegel sulla contraddizione, svolta nel secondo libro della *Scienza della logica*, ove si trovano infatti alcuni passi che profondamente impressionarono l'animo del russo: «È uno dei pregiudizi fondamentali della vecchia logica e dell'ordinaria rappresentazione, che la contraddizione non sia una determinazione altrettanto essenziale e immanente quanto l'identità. Invece, quando si dovesse parlare di un ordine di precedenza e si dovessero tener ferme le due determinazioni come separate, bisognerebbe prendere la contraddizione come la più profonda e la più essenziale. Poiché di fronte ad essa l'identità non è che la determinazione del semplice immediato, del morto essere; la contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stessa una contraddizione.»[520] Lenin, nel compilare un estratto delle opere di Hegel, contrassegnò queste ultime parole con ben cinque tratti a margine.

Qui in Hegel si trova già quell'idea d'un «quasi» primato della contraddizione sull'identità, che tanto attrasse i rivoluzionari russi. Un vero primato del negativo sul positivo s'era adoperato a giustificarlo teoreticamente Bakunin nel suo famoso articolo *Reaktion in Deutschland*,[521] che finiva con la celebre invocazione: «Confidiamo dunque nell'eterno Spirito, che distrugge ed an-

---

[517] *Quaderni filosofici, p. 109.*
[518] Lenin, *Quaderni filosofici,* p. 263.
[519] *Quaderni filosofici,* p. 326.
[520] Hegel, *La Scienza della Logica,* traduzione italiana con note di Arturo Moni, vol. II, Bari, 1925, p. 69.
[521] In «Deutsche Jahrbücher», 17-21. X. 1842, p. 1002; citato da Cyzevs. Hegel bei den Slaven, *p. 203.*

nienta solo perché è l'inesauribile ed eterna fonte creatrice di vita. La passione della distruzione è in pari tempo una passione creatrice». Similmente, nel passo sopra riferito, Lenin non afferma questo primato solo in modo ipotetico o dubitativo, ma semplice e categorico.

Dalla lettura della *Logica* hegeliana, anzi proprio da quello stesso passo in cui Hegel parla della categoria di contraddizione, Lenin attinse il suo concetto dell'*autocinesi:* «In pari maniera il muoversi interno, il vero e proprio muoversi [die *innere*, *die eigentliche Selbstbewegung]*, l'istinto in generale... non consiste in altro, se non in ciò che qualcosa è, in se stesso, sé e la negazione di sé, sotto un unico e medesimo riguardo. L'astratta identità con sé non è ancora vitalità... Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza, di comprendere e sostenere in sé la contraddizione».[522]

Il concetto dell' «autocinesi» che qui ha la sua origine e la sua giustificazione eccitò l'entusiasmo di Lenin; trascritto quel passo nei suoi quaderni, egli nota: «Moto e *AUTOcinesi* (trattasi, NB!, di un moto che nasce da sé (indipendente), spontaneo, un moto *INTRINSECO-NECESSARIO*), "mutamento", "movimento e vitalità", "il principio d'ogni autocinesi", "l'impulso al moto e all'attività" — l'opposto dell' "*essere senza vita*" —, chi può credere che in ciò consista l'essenza dell'hegelismo, dell'hegelismo astratto e *abstrusen* (pesante, assurdo?)?? Quest'essenza doveva essere scoperta, compresa, salvata, enucleata: ciò che appunto hanno fatto Marx ed Engels».[523]

I principali avversari di questo concetto dell'autocinesi sono nella filosofia sovietica, il meccanicismo e la teoria dell'equilibrio, che spiegavano qualsiasi moto non con le opposizioni intrinseche alle cose, ma con le vicendevoli opposizioni esterne, con la lotta delle forze dirette l'una contro l'altra.[524] Tali opposizioni dal materialismo dialettico ufficiale venivano chiamate «antagonismi». Ma l'antagonismo è soltanto un caso speciale, particolare, di contraddizione. Le contraddizioni interne e reali nella loro evoluzione diventano antagonismi quando pervengono a conflitto fra loro, come forze esterne, fisiche.

Non essendo questa teoria leniniana dell'unità degli opposti e delle «contraddizioni» se non un adattamento della dottrina hegeliana della contraddizione, per la prima può valere la critica che i faccia di quest'ultima.

---

[522] Hegel, *La Scienza della Logica*,, II, pp. 70-71.
[523] *Quaderni filosofici*, pp. 138-139.
[524] Cfr. parte I, p. 173.

Eduard von Hartmann nella sua analisi *Ueber die dialektische Methode*[525], indica nelle opere di Hegel diversi modi falsi di vedere delle «contraddizioni» là dove non ce ne sono; eccone i principali: *a)* gli opposti contraddittori non convengono al soggetto sotto il medesimo rispetto; *b*) si confonde l'unità con l'identità; *c*) si confonde la correlatività dei concetti (p. es. causa-effetto) con la loro subordinazione.

Dagli esempi sopra citati di opposizioni interne nei fenomeni dei vari ordini, appare abbastanza chiaramente come i materialisti dialettici, quando parlano di «contraddizioni», tengono presenti non tanto le vere contraddizioni, ma l'opposizione reale; non l' «identità» degli opposti, ma la loro «unità». Con tale accezione, il principio di contraddizione (lo stesso predicato non si può insieme affermare e negare dello stesso soggetto nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto) rimane salvo, Lenin stesso era esitante sul modo di esprimersi, se si dovesse preferire la formula «unità degli opposti» o l'altra «identità degli opposti». Nel citato frammento *Contributo alla questione sulla dialettica*, scrive: «L'identità degli opposti (non sarebbe forse meglio dire la loro "unità", benché la differenza fra i termini identità e unità non abbia qui particolare importanza? In un certo senso tutt'e due sono esatti) è il riconoscimento (la scoperta) di tendenze opposte, contraddittorie, *escludentisi reciprocamente* in *tutti* i fenomeni e processi della natura (*compresi* anche quelli dello spirito e della società)».[526] Oggi, tuttavia, nel materialismo dialettico sovietico, la formula «unità degli opposti» è comunemente accolta, benché si continui ancora a parlare di «contraddizioni» nel senso hegeliano.

Che pur asserendo l'esistenza di «contraddizioni» reali non s'intenda però negare il principio di contraddizione, senza il riconoscimento del quale non solo nessuna filosofia, ma in genere nessuna affermazione che abbia qualche senso è possibile, appare abbastanza chiaramente dal modo come i filosofi sovietici combattono la concezione plechanoviana della legge dell' «unità degli opposti». Come riferisce Razumovskij,[527] secondo Plechanov non possiamo fare *enunciazioni* determinate circa le proprietà degli oggetti se non quando si tratta d'oggetti «semplici»; quando, invece, si tratta d'oggetti complicati, che uniscono in sé fenomeni direttamente opposti, dobbiamo pensare secondo le leggi della composizione degli opposti *(socetanija protivopolozhnostej*), cioè ad un tempo affermare e negare. Tale concezione è criticata da Razumovskij non solo per la sua distinzione fra oggetti semplici e complicati, come se la legge dell'unità degli opposti andasse applicata soltanto a una categoria di oggetti, ma anche in quanto Plechanov «considera l'uni-

---

[525] Berlin 1868; cfr. N. Losskij, *Dialekticeskij materializm USSR*, p. 23.
[526] *Quaderni filosofici*, p. 325.
[527] GES, 22, 151.

tà degli opposti come una combinazione loro tale che ammetta risposte eclettiche indeterminate».[528] Razumovskij esige qui che, nonostante il dominio della legge dell'unità degli opposti nel mondo, di esso si debbano fare enunciazioni che abbiano un senso determinato, si o no *(da ili net):* il che non è possibile se non si ammette il principio di contraddizione.

Fin qui non s'incontrano speciali difficoltà. Una seria difficoltà invece ingenera questa legge della «unità degli opposti», quando si afferma che per essa è spiegabile ogni moto nel mondo, anzi, lo stesso moto ascendente, l'evoluzione verso forme sempre più alte e l'origine di nuove qualità.

Anzitutto dobbiamo constatare che in questa materia gli autori sovietici fanno delle generalizzazioni illegittime. Cosi per esempio Vol'fson, dimostrato come nel magnete la polarità settentrionale non possa sussistere senza la polarità meridionale, e che l'una esige e condiziona l'altra, enuncia poi il principio universale: tutte le opposizioni prima stabilite secondo i vari ordini di fenomeni, meccanico, fisico, chimico, ecc., non solo si escludono a vicenda, ma anche si compenetrano. Ma, osserviamo noi, dal fatto che la polarità magnetica settentrionale non è possibile senza la meridionale, non si intende ancora come in un altro ordine di fenomeni, cioè nell'ordine meccanico, il moto sia impossibile senza la quiete.

Ma dove la nostra critica soprattutto deve muoversi è contro la tesi che asserisce che l' «intima contraddizione, propria d'ogni fenomeno, costituisce appunto la causa dell'evoluzione, la sua fonte, la sua forza dinamica».[529] Per giustificare tale tesi, gli autori sovietici riprendono con Engels[530] l'esempio classico di Hegel sulla contraddittorietà del moto locale. Hegel la formula cosi: «Qualche cosa si muove… solo in quanto in un unico e medesimo. Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui»[531] Senza entrare nella critica di questa argomentazione di Hegel[532] ci limitiamo a qualche considerazione di principio riguardo alla sua applicazione al materialismo. Tutta questa argomentazione, che vuol vedere il principio del moto nella interna contraddizione, ha senso soltanto nel sistema hegeliano, che considera la contraddizione come una delle categorie dell'idea assoluta; mentre, supposta l' «inversione» materialistica della dialettica hegeliana fatta da Marx e da Engels che al posto dell'idea assoluta, della quale Hegel aveva predicato le sue categorie, sostituiscono semplicemente la natura come real-

---

[528] *Ibid.*

[529] Vedi Vol'fson-Gak, *op. cit.,* p. 43.

[530] Cfr. sopra, p. 274.

[531] Hegel, *La Scienza della Logica*,, II, p. 79.

[532] Veramente il vizio di essa sta in ciò che dissolve il moto continuo in una somma di momenti col parlare d'uno *Hier* (un *qui,* un punto determinato), «d'un momento preso astrattamente, fuori della continuità del moto, in cui l'oggetto in moto è detto essere e non essere.

tà primaria, si arriva a un gretto naturalismo. Mentre Hegel parla della contraddizione interna come di fonte del moto, egli ha innanzi agli occhi il moto formalmente preso, la «categoria» del moto, il moto considerato non dal punto di vista della fisica, ma dal punto di vista metafisico (non nel senso engelsiano di questa parola), il moto considerato sotto la sua ragion d'essere come tale; e sotto tale aspetto parlare della «contraddizione» fra l'essere e il non essere come della ragione costitutiva del moto ha un senso veramente filosofico, anche se non lo ammettessimo.[533]

Engels invece, e con lui i materialisti dialettici, dopo aver ideato l' «inversione materialistica» di Hegel, respingendo ogni considerazione metafisica del mondo, quando parlano della contraddizione interna come della fonte del moto, non possono parlarne più come della categoria di qualche organismo ideale, non possono più trattare del moto sotto la sua ragion d'essere come tale, ma devono parlare del moto concreto materialmente preso. La questione della fonte del moto cosi preso si converte nella questione della forza materiale impulsiva, perché un determinato oggetto si muova: per interna contraddizione degli opposti elementi oppure — per usare un esempio banale — per un motore a benzina. Negato l'assoluto, l'applicazione direttamente alla natura come a realtà primaria delle categorie che Hegel predicava dell' «assoluto», è travisamento del suo pensiero non meno che se per es. si volesse intendere il processo della natura, per cui essa, secondo Hegel, sale gradatamente dalla esteriorizzazione (*Veräusserlichung*) all'interiorizzazione (*Innerlichkeit*) dello Spirito, come un processo evoluzionistico nel tempo, contrariamente alla stessa ammonizione di Hegel.[534]

I materialisti dialettici obietteranno certamente che anch'essi ammettono una duplice considerazione della realtà, quella delle scienze particolari e una più generale; che anch'essi non negano alla maniera dei materialisti volgari e meccanicisti, del «positivismo» — il diritto d'esistenza alla filosofia accanto alle scienze positive; è proprio compito della loro «dialettica materialistica» studiare «le leggi universalissime del moto nella natura, nella società e nel

[533] Il moto è effettivamente sempre indicatore di una opposizione latente fra i principi costitutivi dell'essere in moto; tale opposizione però non va concepita nel senso di una vera e propria «contraddizione». Lo stesso materialismo dialettico è costretto, come testé si è visto, a intendere la contraddizione, fonte del moto, in una tale maniera impropria, che salvaguardi il principio di contraddizione. Il moto dunque ci manifesta non una contraddizione interna, bensì un'opposizione reale fra i principi costitutivi dell'essere in moto, l'«atto» e la «potenza» di Aristotele. Cosi, proprio il moto ci svela che l'essere in moto non è pura attualità; il «non-essere» della sua potenzialità c'indica che esso non può essere l'essere bastevole a sé, l'essere in moto piuttosto ci rimanda fuori di sé a un essere supremo, assoluto, la pura attualità. In tal maniera proprio quel principio dell'autocinesi, che la ragione ontologica del moto vede in una opposizione intrinseca fra gli elementi costitutivi dell'essere in moto, non solo non ci dispensa dal riconoscere un primo motore ma è proprio esso che ci rimanda a lui.

[534] Cfr., per es., nella *Filosofia della natura,* §249: «La natura è da considerarsi come un sistema di gradi, di cui l'uno esce dall'altro necessariamente..., non già nel senso che l'uno sia prodotto dall'altro naturalmente, ma nel senso che è cosi prodotto nell'intima idea, che costituisce l'intima ragione della natura. Rappresentazioni nebulose, e in fondo d'origine sensibile, — come quella del nascere degli animali e delle piante, dall'acqua o degli organismi animali sviluppati dai più bassi, ecc. — debbono essere escluse del tutto dalla considerazione filosofica», VII, p. 32).

pensiero umano». Ma va osservato però che con ciò si distaccano già dal materialismo che professano, quando identificano la realtà come tale con la materia, e ammettono una impostazione metafisica della questione che mira all'essere in quanto tale.

Qui dunque ci troviamo al punto, dove il materialismo dialettico, precisamente perché dialettico, cessa d'esser materialismo e postula il passaggio ai principi ideali della realtà.

Questo è anche il senso della conclusione cui arriva D. Cyzevs'kyj nel suo *Hegel bei den Slaven*[535] quando dice che la legge della «unità degli opposti» ha senso soltanto se si parla non dell'essere spaziale-temporale, ma dell'essere ideale.[536] Prokof'ev nota che se questa formula dell'unità degli opposti non va ridotta alla banale affermazione che *qui* è uno e *la* è un altro, che *ora* è uno e *poi* sarà un altro, come intendono la dialettica i meccanicisti, allora «l'unità degli opposti è possibile *solo* ed *esclusivamente* come un'unità extratemporale ed extra-spaziale. Ma una volta che la realtà di una tale unità sia stata ammessa, con ciò stesso rimane anche ammessa la possibilità dell'essere *ideale.* Perciò, la teoria dell' "identità delle interne contraddizioni", qualora venga meditata seriamente e fino in fondo, manderà in frantumi tutto il sistema filosofico del materialismo dialettico…».[537]

Singolare destino del materialismo dialettico! I materialisti dialettici adottano la legge dell' «unità degli opposti», perché sembra loro che spieghi il moto nel mondo senza ricorrere a un principio sopramondano: «l'ammissione dell'autocinesi ci libera dalle raffigurazioni idealistiche di dio, dello spirito universale, dell'anima e simili, che, come si pretende, costituirebbero la fonte del moto e dell'evoluzione».[538] E precisamente questa legge esige il riconoscimento dei principi ideali nella realtà, se la legge stessa vien condotta alle ultime conclusioni e sempre che il filosofo sovietico non venga costretto, per ragioni estrinseche alla filosofia, a chiudere gli occhi innanzi a certi problemi ed arrestarsi nella sua attività filosofica ogni qualvolta tocchi certi confini.

#### LA LEGGE DEL PASSAGGIO DELLA QUANTITÀ IN QUALITÀ E VICEVERSA[539]

La prima legge, quella dell'unità degli opposti, deve spiegarci l'origine del moto nella materia; questa seconda deve invece mostrarci come nel moto sorge qualche cosa di veramente nuovo, qualche nuova qualità diversa dalla

---

535 Cyzevs'kyj sembra qui associarsi a Prokof'ev, che nel suo articolo *Krizis sovetskoj filosofa*, in «*Sovremennyja Zapiski*», 43 (1930), p. 471, enuncia la stessa idea.
536 Cfr. Cyzevs'kyj, *Hegel bei den Slaven,* p. 376.
537 In «*Sovremennyja Zapiski*», 43 (1930), p. 486.
538 Razumovskij, in GES, 22, 149.
539 *Zakon pereehoda kolicestva v kacestvo i obratno.*

precedente. Come la prima legge, che intende spiegare il moto senza ricorrere a un primo motore, cosi anche questa seconda ha un'importanza capitale per il materialismo dialettico, perché in essa viene affermata la discontinuità nell'evoluzione, il passaggio per «salti» da una qualità a un'altra, nel che è la giustificazione filosofica dei passaggi rivoluzionari nell'evoluzione sociale.

Per qualità, il materialismo dialettico intende «una determinazione dei fenomeni grazie alla quale essi vengono delimitati l'uno dall'altro, e che fa di loro ciò che essi sono».[540]

La differenza delle varie qualità nel mondo è spiegata con le varie forme del moto della materia.

Per via della loro qualità le cose differiscono tra loro e sono delimitate l'una dall'altra. Ma questa delimitazione non va intesa in senso assoluto. In natura non si dànno esseri assolutamente individuali, assolutamente singolari, perché ciascun essere ha qualcosa di comune con tutti gli altri oggetti a cui è connesso da legame indissolubile.

I materialisti dialettici affermano che la qualità è indissolubilmente legata con l'essere stesso della cosa. Essi — con Hegel distinguono la qualità dalla proprietà (*Qualität, Eigenschaft; kacestvo, svojstvo).* Secondo Hegel, la qualità dice un'immediata determinazione della cosa («la qualità è la determinazione immediata del qualcosa»), mentre le proprietà determinano la cosa nelle sue relazioni con altre cose («queste sono in primo luogo le sue determinate relazioni ad altro; la proprietà si ha soltanto come una maniera di condursi reciproca...»).[541] Similmente, secondo i materialisti dialettici la qualità esprime la determinazione *(opredelennost')* immanente, intrinseca, d'una cosa, mentre la proprietà esprime questa determinazione in relazione ad altre cose. Cosi, per esempio, la qualità dell'oro è determinata dall'interna struttura del suo atomo, mentre le sue proprietà dipendenti da questa struttura sono la duttilità, il peso, lo splendore, l'inossidabilità, ecc..[542]

Con la categoria di qualità è connessa quella di quantità. Anche qui gli autori sovietici prendono le mosse da Hegel, il quale formula cosi la differenza fra qualità e quantità: «La qualità è in generale la determinatezza identica coll'essere e immediata in opposizione alla... quantità, che pure essendo una determinatezza dell'essere, però già non è più determinatezza immediatamente identica con esso, ma determinatezza indifferente verso l'essere, esterna ad esso».[543]

---

[540] Mitin,. 158.
[541] Hegel, *La Scienza della Logica*,, II, p. 132 e sg.
[542] Ral'tsevic, in GES 22, 155.
[543] Hegel, *Enzyklopädie,* § 90; in *Werke*, VI, p. 179.

Questa definizione hegeliana della quantità è accolta tale e quale dagli autori sovietici, i quali tuttavia s'affrettano a notare già a proposito di essa, che l'indifferenza della quantità relativamente all'essere non è che relativa, limitata; le mutazioni quantitative *fino* ad un certo limite rimangono esterne all'essere stesso, non toccandone la qualità; ma, passato quel limite, un'ulteriore mutazione quantitativa — come vedremo subito più ampiamente — investe anche la qualità della cosa.[544] Le determinazioni quantitative e qualitative nella natura si condizionano a vicenda, costituendo un'unità inseparabile. Nelle varie cose la quantità e la qualità si determinano a vicenda in vario modo. Ora «una determinata unità di quantità e qualità, propria di questi o quegli esseri del mondo-ambiente, costituisce la misura. La misura è l'espressione della specifica determinatezza qualitativa dell'oggetto, presa insieme con la specifica determinatezza quantitativa».[545] La misura dunque è quel vario modo, in cui la qualità d'una cosa determina la possibilità delle sue mutazioni quantitative e viceversa, il vario modo in cui le mutazioni quantitative conducono a una mutazione qualitativa della cosa.

Ral'tsevic e Mitin illustrano quest'idea con un esempio tratto dall'evoluzione sociale. Il tipo feudale di produzione limitava quanto mai la possibilità di incremento (quantitativo) delle forze produttive della società. Perciò le condizioni feudali vennero eliminate dalla rivoluzione borghese, la quale instaurò il tipo di produzione capitalistico, qualitativamente diverso dal precedente. Questa nuova qualità rese possibile anche una nuova evoluzione quantitativa delle forze produttive, diversa dalla precedente e maggiore di essa. Da parte sua, poi, il capitalismo, dopo aver svolto il suo compito positivo per l'evoluzione della società, all'epoca dell'imperialismo divenne un nuovo impedimento, maggiore d'ogni altro, all'ulteriore progresso sociale: «In compenso, quali tempi mai visti di sviluppo di tutte le forme della vita sociale abbiamo nelle condizioni della dittatura del proletariato, e appunto per il fatto che l'URSS costituisce una *qualità nuova,* riguardo al tipo dei rapporti di produzione che vi esistono!».[546]

Anche questa teoria della misura è d'ispirazione hegeliana. Che per Hegel la misura era l'unità della qualità e della quantità: «La misura è in sulle prime unità immediata del qualitativo e del quantitativo».[547] «La misura è quanto specifico, in quanto è determinato non esternamente, ma dalla natura della cosa, dalla qualità».[548] Ogni cosa esistente ha una misura, cioè una determinata correlazione fra la quantità e la qualità entro la quale è ammesso au-

---

[544] Cfr. Mitin, p. 159.
[545] Ral'tsevic, in GES 22, 155.
[546] Mitin, p. 160.
[547] Hegel, *La Scienza della Logica*,, I, p. 400.
[548] Hegel, *Philosophische Propädeutik*, II, 2. Abt. §30; in *Werke,* XVIII p. 99.

mento o diminuzione quantitativa; ché se questa mutazione quantitativa eccede il limite della «misura», la cosa cessa di essere quel che è: «Come quanto esso [ = ogni esistente] è grandezza indifferente, aperta alla determinazione estrinseca e capace di salire e scendere nel più e nel meno. Ma come misura esso è in pari tempo distinto da sé come quanto, distinto da sé come da cotesta determinazione indifferente, ed è una limitazione di quell'andare avanti e indietro a un certo termine».[549]

Cosi la misura è la ragione per cui una certa mutazione quantitativa conduce a mutazione qualitativa: «Si ha un rapporto di misura, una realtà per sé stante, che differisce qualitativamente dalle altre. Cotesto esser per sé, essendo in pari tempo essenzialmente un rapporto di quanti, è aperto alla esteriorità e al mutamento quantitativo; ha una ampiezza dentro la quale resta indifferente contro questo mutamento e non cambia la sua qualità. Ma si presenta in questo mutamento del quantitativo un punto dove la qualità si muta, il quanto si mostra come specificante, cosicché il mutato rapporto quantitativo si è risoluto in una misura, e quindi in una nuova qualità in un nuovo qualcosa».[550] Nel qual fatto, secondo Hegel, per quanto concerne la mutazione quantitativa si osserva la continuità (*Allmächtigkeit,* passaggio graduale), mentre, per quanto concerne la qualità si osserva il passaggio per *salto* (*Sprung*; il termine è di Hegel). Ed egli aggiunge esempi di vario ordine, tratti dalla matematica, dalla musica e specialmente dalla chimica.

J materialisti dialettici riconoscono a Hegel il merito di aver formulato con questa teoria la legge del «passaggio della quantità alla qualità»; ma vi trovano un difetto in ciò che, nelle sue mani, essa ha preso una formulazione idealistica, come legge dell'autocinesi delle categorie, non come legge del mondo oggettivo. I fondatori del marxismo scoprirono l'insufficienza della formulazione hegeliana, ma ne salvarono il nucleo razionale e le diedero «un'interpretazione profondamente materialistica».[551] Engels formula cosi la legge: «Questa legge, per i nostri scopi la possiamo formulare nel senso che nella natura possono aver luogo mutamenti qualitativi — in modo del tutto determinato in ogni singolo caso — solo mediante un aumento quantitativo o una diminuzione quantitativa della materia o del moto (della cosiddetta energia). — Tutte le differenze qualitative nella natura son dovute o ad una diversa composizione chimica, o ad una differenza nella quantità o nelle forme del moto (dell'energia), oppure — e ciò avviene quasi sempre — ad ambedue le differenze insieme. Pertanto, è impossibile mutare la qualità

---

[549] *La Scienza della Logica,* I, p. 400.
[550] Op. cit., 446.
[551] Mitin, p. 160.

d'un corpo senza aggiungervi o toglervi materia o moto, vale a dire senza che abbia luogo un mutamento quantitativo di tal corpo».[552]

E a somiglianza di Hegel, anche Engels adduce esempi tratti specialmente dal campo della chimica, in cui «la legge della natura scoperta da Hegel celebra i suoi massimi trionfi».[553] «Che dire poi delle varie proporzioni, nelle quali l'ossigeno si combina con l'azoto e con lo zolfo, e delle quali ciascuna dà un corpo qualitativamente diverso da tutti gli altri! Quanto diverso è il gas esilarante (acido nitrico, $N_20$)[554] dall'anidride nitrica ($N_20_5$)! Il primo è un gas, la seconda alla temperatura normale è un corpo solido cristallino! Eppure, tutta la differenza nella composizione di essi consiste in ciò che il secondo corpo contiene cinque volte più d'ossigeno che il primo; e fra l'uno e l'altro vi sono inoltre altri ossidi d'azoto ($NO$, $N_2O_3$, $N_20_7$), i quali qualitativamente differiscono tutti da quelli anzidetti, e fra di loro».[555]

Questa legge, specialmente nella battaglia dei dialettici contro i meccanicisti nella Russia sovietica, fu affinata ed applicata non solo alla chimica, ma anche a tutti gli altri campi della realtà. Fra i fenomeni dei vari ordini della realtà c'è una differenza assolutamente qualitativa, che si esprime col dire che le leggi di quelli superiori non possono semplicemente ridursi a quelle degli inferiori. Cosi, per esempio, l'atomo consta d'elettroni, eppure le leggi (*konomernosti*) della sua esistenza non possono ridursi a quelle dell'elettrone. Cosi la molecola consta di atomi, ma la sua natura non s'esaurisce nelle leggi che regolano la realtà degli atomi, e altrettanto deve dirsi delle cellule, degli organismi, della società. Generalmente si vedono in tutta la realtà tre ordini principali di fenomeni, qualitativamente differenti e irriducibili fra loro, di cui tuttavia viene affermata la connessione genetica dell'uno coll'altro: «Esistono tre fondamentali, principali sfere della realtà: il mondo inorganico, il mondo organico (nel quale la comparsa della coscienza costituisce a sua volta l'interruzione di primissima importanza) e il mondo sociale. Le forme di moto, proprie di ciascuna di queste sfere, non sono riducibili alle altre, sono qualitativamente specifiche, provenendo però dalle altre».[556]

Questa legge dunque, nella concezione del materialismo dialettico, consiste in ciò: che le mutazioni quantitative dei fenomeni hanno fino a un certo limite, carattere d'aumento continuo d'un *oggetto* identico quanto alla qualità.

---

[552] *Dialettica della natura;* cit. da Mitin, p. 160.
[553] *Op. cit.;* Mitin, p. 161.
[554] Sic! in Mitin; veramente la formula N 0 è quella dell'ossido nitroso!
[555] Engels, *Op., cit.*, ; in Mitin, *Ibid.*
[556] Citato da N. Losskij, *Dialekticeskij materializm v SSSR* [Il Materialismo dialettico nell'URSS], Parigi, 1934, p. 35. Losskij non indica con precisione da quale autore abbia preso tale citazione, se da B. Bychovskij, *Ocerk filosofija dialekticeskogo materializma* [Saggio di filosofia del materialismo dialettico] o da Egorshin, *Estestvoznanie*, *filosofija i marksizm* [Scienze naturali, filosofia e marxismo], 1930, o da Pozner, *Dialekticeskij materializm - filosofija proletariata* [Il materialismo dialettico, la filosofia del proletariato], 1933.

Quest'oggetto, mutandosi quantitativamente entro i limiti d'una stessa misura, non cessa d'essere quello che è. Solo in un certo grado della sua evoluzione, e in certe condizioni, l'oggetto perde la sua qualità precedente e diventa altro, nuovo quanto alla qualità.

La trasformazione *(prevrashcenie)* d'una qualità in un'altra, in opposizione al processo continuo di mutazione (*izmenenie*) quantitativa, procede non in modo continuo, ma per salti. Se si ammettesse, come fanno i meccanicisti, solo la mutazione quantitativa, i materialisti dialettici sovietici osservano che si dovrebbe negare la mutabilità delle cose; ogni moto sarebbe a mo' di moto circolare, non si darebbe moto ascendente a qualche cosa di nuovo e di superiore. Uguale difficoltà se si ammettesse soltanto l'evoluzione qualitativa: ciò comporterebbe l'assenza di nesso fra le varie fasi del comune processo storico.

In questi due estremi sono le deviazioni dalla posizione del materialismo dialettico ufficiale: il meccanicismo e l'idealismo menscevizzante.

Secondo la posizione dei meccanicisti, la qualità non è che «quantità non ancora conosciuta come tale» *(neosoznannoe kolicestvo*); a una superficiale considerazione delle cose, le differenze quantitative sembrano qualitative; la qualità dunque non è che una categoria soggettiva, che non esprime la natura oggettiva delle cose. Nel campo politico e sociale questa teoria conduce alla negazione della lotta di classe e conduce alla teoria del pacifico processo di «crescenza» del capitalismo in socialismo.[557]

Gli idealisti menscevizzanti, invece, riconoscono sia la qualità che la quantità. Ma, da parte del materialismo dialettico sovietico ortodosso, si obietta loro di assolutizzare troppo la discontinuità, il salto; donde un falso radicalismo che nega la necessità d'un periodo di transizione, quale la Russia ebbe nel periodo della NEP, incluso già in quello della dittatura del proletariato, ma con una coesistenza ancora d'elementi capitalistici con elementi socialistici però sempre in via di superamento ed eliminazione dei primi da parte dei secondi. Un tal conato di saltare le necessarie fasi d'evoluzione è additato specialmente nel trotskismo.[558]

Da quanto s'è detto possiamo capire perché la filosofia sovietica tanto insiste su questa legge del passaggio della quantità in qualità. Questo passaggio da mutazione quantitativa a mutazione qualitativa, che Hegel aveva stabilito

---

[557] Ral'tsevic, in GES 22, 158-159.

[558] Stalin già nel suo primo scritto negli anni 1906-1907, *Anarchismo o socialismo?,* insiste in questa duplice forma del moto e nella natura e nella storia: «Dal punto di vista del metodo dialettico l'evoluzione e la rivoluzione, la mutazione quantitativa e qualitativa, sono due forme necessarie dello stesso moto» (I. V. Stalin, *Opere,* vol. I, Mosca 1946, p. 309). «L'evoluzione prepara la rivoluzione e crea la base in favore di essa, la rivoluzione invece conduce a termine l'evoluzione» *(ibid.,* p. 301. Su questa opera di Stalin cfr. V. Kruzhkov, *Proizvedenie tovarishca Staiina* «*Anarchizm ili sotsializm?*» [L'opera del compagno Stalin «*Anarchismo o socialismo*?»], in «Bol'shevik», 1946, nn. 13-14 [luglio], pp. 10 ss.).

specialmente per la chimica, ma anche per alcuni altri fenomeni, da questi autori viene enunciato come legge universale d'ogni evoluzione, e con ciò essi intendono giustificare la rivoluzione nell'evoluzione sociale. E qui è degno di nota come, secondo Hegel, le leggi della «misura» alle quali appartiene quella del passaggio della quantità in qualità, si realizzano pienamente soltanto nella sfera meccanica, meno perfettamente in quella fisica ed organica; ancor meno in quella spirituale.[559] Mentre invece i materialisti dialettici in qualche modo invertono questo ordine. Anzitutto, trattando di questa legge, essi hanno innanzi agli occhi l'evoluzione storica della società per salti rivoluzionari, e solo in un secondo tempo si determinano ad estendere la legge anche all'evoluzione di fenomeni d'altri ordini e a mettere in analogia queste forme di evoluzione con l'evoluzione storica della società.

Ma la differenza più importante fra la concezione dei materialisti dialettici e quella di Hegel consiste nella «inversione materialistica» della legge operata dai primi, in cui è anche il principale difetto della loro concezione. Come già sopra vedemmo trattando della prima legge, da tale inversione ha origine il naturalismo della concezione del materialismo dialettico. Ciò che in quella sede fu detto, *mutatis mutandis* vale anche in questa. L'evoluzione delle categorie della *Logica* di Hegel diventa evoluzione della natura e della società, evoluzione storica nel tempo. Quando Hegel parla della «linea nodale di rapporti di misura *(Knotenlinie von Missverhältnissen*), nei nodi della quale si verifica sempre un salto a una nuova qualità, ha di mira i rapporti nell'idea, nel concetto delle cose. Invece per i materialisti dialettici che all'idea e all'evoluzione delle sue categorie sostituiscono la natura ed il processo della sua evoluzione storica, quella linea nodale diventa il processo reale del sorgere delle qualità per mezzo di «salti». Cosi per essi la vita è il risultato dell'evoluzione dialettica della materia inorganica; nel regno dei viventi, le specie superiori procederebbero dalle inferiori; la coscienza sarebbe sorta dalla materia vivente.

L'assurdità di tale affermazione si può intendere negli stessi esempi ricavati dalla chimica, che tanto volentieri vengono portati dai dialettici a giustificazione della tesi del passaggio della quantità in qualità. Quando Engels come esempio di tale passaggio offre la serie $N_2 0$, $N_2 0_3$,... $N_2 0_7$ — dove la progressiva aggiunta di atomi di ossigeno conduce alla costituzione di corpi qualitativamente diversi — supposta l'inversione materialistica del principio hegeliano, dovrebbe logicamente affermare, che l'$N_2 0_7$, nel corso dell'evoluzione storica della natura, sia sorto per un processo evoluzionistico, in cui per progressiva aggiunta di atomi d'ossigeno ai due atomi d'azoto sia sorto pri-

[559] Cfr. *La scienza della Logica*, I, pp. 401-402.

ma il gas esilarante ($N_2O$), poi l'$N_2O_3$, poi l'$N_2O_5$ (anidride azotica) e finalmente l'$N_2O_7$: il che anche per un materialista dialettico sarebbe un'affermazione ardita. Che nella serie $N_2O$, $N_2O_3$, $N_2O_5$, $N_2O_7$, al cambiamento della quantità degli atomi di ossigeno sia connesso un cambiamento delle qualità delle combinazioni, è cosa evidente; e nessuno ne dubita. Da ciò però non segue che la cosiddetta legge del passaggio della quantità in qualità possa senz'altro considerarsi in senso evoluzionistico come fa il materialismo dialettico, che per mezzo di essa vuole spiegare l'origine *storica* delle nuove qualità nel mondo.

Con questa affermazione categorica i materialisti dialettici perdono del tutto di vista che le scienze positive finora non sono state in grado di dimostrare a posteriori tale loro affermazione aprioristica. E lo confessano anch'essi, in certe occasioni, benché in forma ben mascherata; cosi, per esempio, Ral'tsevic includendo la coscienza nella categoria più universale della riflessione, ne deduce che il materialismo dialettico «per ciò stesso propone alle scienze naturali *la questione non ancora risoluta*, come concretamente dalle forme inferiori di moto e riflessione della materia sia sorta la forma più alta»: la coscienza.[560] Con lo stabilire questa legge Engels, che tanto combatte la filosofia della natura, egli stesso e con lui tutti i materialisti dialettici, da buoni filosofi della natura corrono innanzi alla scienza naturale, non solo anticipando per mezzo del pensiero il «che» del sorgere dei fenomeni superiori dagli inferiori, ma anche già sapendo rispondere alla questione del «come» procede detto sorgere: cioè per mezzo dei «salti» dialettici e del transito del mutamento quantitativo in qualitativo.

#### LA LEGGE DELLA NEGAZIONE DELLA NEGAZIONE

La prima legge, quella dell'unità degli opposti, doveva spiegarci l'origine del moto, mostrandoci che esso deriva dall'interno stesso delle cose come «autocinesi». La seconda, quella del passaggio della quantità in qualità, doveva spiegarci come in quel processo, la cui origine veniva spiegata nella prima legge, sorga qualche cosa di veramente nuovo, sorgano cioè nuove qualità. Questa terza legge invece ci mostra come questo qualche cosa di nuovo, si connetta internamente col vecchio, come questa nuova qualità proceda per autonegazione *(samootritsanie)* dalla vecchia qualità. Questa legge, come anche la seconda, è essenzialmente solo una manifestazione e concretizzazione della prima, in cui è il nocciolo della dialettica.

---

[560] GES, 22, 200; il corsivo «è nostro. Ci limitiamo a mettere in evidenza la mancanza di dimostrazione da parte delle scienze positive dell'origine dei fenomeni superiori dai fenomeni inferiori. Ma oltre la questione *di fatto* si potrebbe abbordare anche la questione della sua *possibilità intrinseca* nella quale però non possiamo qui soffermarci.

Eccone ora l'essenza: la legge del passaggio della quantità nella qualità, or ora esaminata, importa essenzialmente una negazione della prima qualità. Ma con questa negazione il processo non è finito. Anche questa nuova qualità passa, in virtù delle sue interne «contraddizioni», nel suo opposto. La negazione vien superata *(snimaetsja, wird aufgehoben)* da una nuova negazione. In tal modo, tutto il processo d'evoluzione appare come processo di negazione di negazione[561]; e questo è il ritmo che si trova in ogni evoluzione: «La doppia negazione è l'espressione del ritmo d'ogni evoluzione ed è forma del ritmo interno del processo».[562]

Dobbiamo soffermarci ancora un po' a precisare l'essenza di questa nuova negazione. I materialisti dialettici insistono molto nel dire che essa non significa assolutamente annichilazione, pieno rigetto di quel che prima era, non importa un iato metafisico col passato. Siccome la «sintesi» in Hegel significa una *Aufhebung* (nel qual termine è compreso un doppio significato, l'uno e l'altro qui essenziale: toglier via e conservare), cosi anche nel materialismo dialettico la «negazione» significa negazione tale che tutto quanto sorse di positivo e di progressivo nei gradi antecedenti si conservi: «Non la negazione pura, la negazione futile, *non* la negazione *scettica*, la titubanza, il dubbio, sono caratteristici ed hanno valore essenziale per la dialettica — la quale, indubbiamente, racchiude in sé la negazione, e per di più come il suo elemento più importante, "ma la negazione come momento della connessione, come momento dell'evoluzione, con la conservazione dell'elemento positivo...».[563]

Tutto ciò viene applicato dai materialisti dialettici all'evoluzione sociale e politica. Il comunismo non significa semplice nega zione del capitalismo, ma negazione tale che conservi insieme i risultati positivi dell'evoluzione capitalistica: ad esempio, l'altissimo sviluppo dei mezzi di produzione per via dell'industrializzazione. Cosi, anche nella sfera culturale, la cultura proletaria approfitta di tutti i valori positivi della cultura borghese. Perciò Lenin combatteva violentemente la tesi di Bogdanov sulla «cultura proletaria», con cui si domandava il pieno rifiuto della cultura borghese e la costruzione della cultura proletaria in certo modo sul vuoto.[564]

Ma, d'altra parte, questa conservazione degli elementi vecchi non va intesa come una copia degli antichi elementi, quali erano nel grado precedente. Di un tale atteggiamento viene accusato Trotskij, che si comportava di fronte

---

[561] Shceglov, in GES, 22, 161. *Ibid.* 165.
[562] *Ibid.*, 165
[563] Lenin, *Quaderni filosofici,* p. 216.
[564] Shceglov *loc. Cit.*, 162.

alla cultura borghese in modo acritico; e cosi pure i deborinisti che copiavano senza critica la dialettica hegeliana.

Cosi il moto dialettico si può paragonare col moto a spirale, che contiene il ritorno sul punto di partenza, ma non un semplice ritorno, bensì su di un nuovo piano superiore in cui si conservano tutte le conquiste dell'evoluzione percorsa. Ciò esprime Lenin quando nella dialettica vede «la ripetizione in uno stadio più alto, di certi aspetti, proprietà, ecc. dello stadio più basso e il ritorno quasi allo stato vecchio (negazione della negazione)».[565]

In ciò si fonda la possibilità che ha il materialismo dialettico d'applicare al processo d'evoluzione anche la misura del valore: il passaggio da un grado d'evoluzione a un altro si può considerare non solo come un fatto, ma anche come un valore, come un passaggio a grado superiore. E difatti la letteratura sovietica ne fa larghissimo uso.

In ciò si fonda anche il carattere essenzialmente storico del materialismo dialettico, posto che ogni simile processo dialettico vada chiamato processo storico. Lo ha messo bene in luce Deborin: «La forma più elevata è collegata con la meno elevata, e perciò non vi può essere un risultato se non attraverso la via dell'evoluzione che vi conduce. Ogni dato fenomeno od ogni data forma, devono esser considerati come alcunché di *evolutosi,* di *divenuto*, noi dobbiamo cioè considerarli come formazioni storiche».[566] Conseguentemente, come osserva Rjazanov[567], Marx ed Engels «stabiliscono la storicità dei fenomeni della natura e della società».

Engels giudicava questa legge come di larghissima applicazione, anzi la considerava legge *d'ogni* evoluzione, e ne portava copiosi esempi, come quello ben noto del grano che cadendo in terra si muta nel suo opposto, e della spiga, che da parte sua producendo nuovi grani, più numerosi e talora qualitativamente migliori, significa quasi un ritorno al punto di partenza per via di negazione della negazione. (La superiorità del nuovo stadio relativamente allo stadio iniziale cerca egli forse di vederla nel maggior numero ed eventualmente nella miglior qualità?). Similmente, nell'evoluzione della società umana appare il passaggio dall'originale proprietà comunale della terra al regime della proprietà privata, e poi attraverso una nuova negazione, al regime della proprietà socialista che è il prodotto di tutto ciò che è stato «negato» e «superato» ed insieme lo contiene.[568]

---

[565] Quaderni filosofici*, p. 212.*
[566] *Gegel i dialekticeskij materializm* [Hegel ed il materialismo dialettico],?Jt. introduttivo all'edizione russa delle opere di Hegel, vol. I, ed. II; 929, p. xcv; cit. da Losskij, *Dialekticeskij materializm v SSSR*, p. 34.
[567] *Marks i Engel's o dialektike prirody* [Marx ed Engels sulla dialettica della natura], art. introd. alla *Dialettica della natura* di Engels, IV, ed. russa 1930, p- xviii; cfr. Losskij, *ibid.*
[568] Cfr. Mitin, p. 165.

Pari applicazione della dialettica fa Engels alla storia della filosofia: dal materialismo originario della filosofia greca, l'evoluzione procedette alla negazione di esso nei vari sistemi d'idealismo, finché questo a sua volta venne negato dal nuovo materialismo, che ora non appare come un semplice ritorno al materialismo antico, ma possiede tutto un contenuto di idee, elaborato nel corso della storia della filosofia.

Similmente, Lenin trae un esempio di questa legge dalla storia del partito socialdemocratico russo, che ci piace riportare, perché è caratteristico della mentalità «filosofica» dei marxisti russi. parlando della controversia circa il primo paragrafo dello statuto nel II Congresso in Londra, Lenin mostra che anche l'evoluzione della lotta di partito procede secondo la legge della negazione della negazione. Il punto iniziale del contrasto di idee circa il primo paragrafo, vien negato cedendo il posto ad altre questioni di minore importanza; ma poi comincia la negazione della negazione, il ritorno all'argomento iniziale del contrasto di idee; senonché ora la «tesi» è già arricchita di tutti i risultati dell' «antitesi» e s'è mutata in una più alta «sintesi»: «In una parola, non solo l'avena cresce hegelianamente, ma anche i socialdemocratici russi si combattono fra loro hegelianamente».[569]

Già Dühring aveva accusato il marxismo d'assoggettare a forza l'evoluzione reale alla «triade» hegeliana, e di dedurre cosi solo *a priori*, senza argomenti concreti, la contraddittorietà dell'evoluzione della storia. Contro tale accusa, Engels insiste sulla varietà e originalità con cui questa legge si realizza e concretizza in ciascun caso, cosi come presso Hegel la dialettica in ogni caso concreto ha il suo aspetto particolare: «S'intende da sé che io non dico ancora nulla di quel particolare processo d'evoluzione che subisce, per es., un grano d'orzo dal momento in cui germoglia fino alla morte della pianta fruttifera, quando io affermo che esso è la negazione di una negazione. Infatti, poiché la stessa negazione di negazione noi l'abbiamo, per esempio, anche nel calcolo integrale, ne consegue che, limitandomi a quest'affermazione generale, io potrei arrivare all'assurdo, che il processo della vita nella spiga d'orzo è calcolo integrale o, se volete, socialismo. E i metafisici appunto attribuiscono costantemente tale assurdo alla dialettica. Affermando che tutti questi processi costituiscono una negazione della negazione, io non faccio altro che conglobarli in questa sola *legge* d'evoluzione, prescindendo per ciò stesso dalle particolarità d'ogni singolo processo speciale».[570] Similmente, Mikhajlovskij sostiene che tutti gli argomenti di Marx per dimostrare che il comunismo è inevitabile, si fondano «esclusivamente sull'estremità della ca-

---

[569] Lenin, *Un passo avanti, due passi indietro, Opere,* VI, p.326.
[570] Marx-Engels, *Opere,* XIV, p. 135.

tena triadica di Hegel».[571] Contro di lui Lenin, nel suo *Che cosa sono gli «amici del popolo»?*, nuovamente insiste su questo carattere, che la legge dell'evoluzione dialettica della realtà non è una legge astratta che si applichi *a priori'* alla realtà, ma una legge che si ricava dalla realtà. Secondo lui, Marx «riconosceva come unico criterio della teoria la sua concordanza con la realtà. Se poi… talvolta risultava che l'evoluzione d'un fenomeno sociale rientrava nello schema hegeliano: tesi, negazione, negazione della negazione, non dobbiamo meravigliarcene, poiché nella natura ciò accade non di rado».[572] Questa forma triadica, secondo lui non è poi di tanto grande importanza nel marxismo: «alle triadi non rimane altro ufficio che quello di coperchio e di buccia».[573]

Gli autori della «linea generale» criticano inoltre le posizioni dei loro avversari in seno alla filosofia sovietica. Essi accusano il meccanicismo di intendere questa legge della negazione della negazione in senso di ristabilimento dell'equilibrio.[574] Bucharin ad es. non vedeva nella sintesi una negazione della negazione, bensì una «conciliazione» degli opposti: «una tesi unificatrice nella quale le contraddizioni si conciliano».[575]

Anche l'idealismo menscevizzante è accusato d'intendere la sintesi come una conciliazione. Cosi, per esempio, Deborin vien criticato perché avrebbe visto nel materialismo dialettico un conciliazione dell'empirismo e del razionalismo.[576]

Anche di questa legge ci sembra possa dirsi quanto s'è detto a proposito della prima, quella dell'unità degli opposti cioè che il materialismo dialettico, nello stabilirla, se non voglia intenderla nel senso triviale e naturalistico (l'uno dopo l'altro) che ha nell'esempio del grano citato da Engels, ma invece come una sintesi, in cui lo stesso passato in qualche modo rimane in una nuova superiore unità, cessa di essere materialismo, tale unità essendo possibile soltanto in una realtà non limitata da spazialità e temporalità.

---

[571] Cfr. GES, 22, 165.
[572] In *Opere*, 2ª ed., I, p. 80.
[573] *Ibid.* p. 84.
[574] V. sopra, p. 174.
[575] GES, 22, 165.
[576] GES, 22, 166.

## CAPITOLO IV. LE CATEGORIE DELLA DIALETTICA MATERIALISTICA

Fra le tre leggi della dialettica, i leninisti danno il primato assoluto alla prima. Senza la lotta degli opposti, delle contraddizioni interne, non si capisce il passaggio di quantità in qualità, cioè i processi di mutazione e di evoluzione qualitativa, né la legge della negazione della negazione.

Ma non meno indispensabile è questa legge dell'unità degli opposti per capire il resto delle categorie e il loro movimento dialettico: «La spiegazione della correlazione dialettica fra essenza e fenomeno, casualità e necessità, libertà e necessità, forma e contenuto, possibilità e realtà, e del passaggio dell'una nell'altra, non è possibile che sulla base dell'unità degli opposti, perché quel passaggio come riflessione dei passaggi reali della realtà è ogni volta un passaggio concreto di opposti l'uno nell'altro».[577] Perciò dopo l'esposizione delle tre leggi fondamentali della dialettica materialistica, gli autori sovietici passano ordinariamente all'esposizione della dottrina delle categorie.

Per categorie essi intendono «i concetti che esprimono le più essenziali connessioni e le leggi del mondo reale».[578] Definizione invero abbastanza vaga. Alcuni autori del resto, come Mitin e Ral'tsevic, trattando delle categorie della dialettica materialistica nemmeno si curano di dare una definizione del concetto di categoria. In quella che noi abbiamo riportata si manifesta già la preoccupazione, che si osserva poi in tutta la trattazione della dottrina relativa, d'evitare i concetti e le definizioni in cui compaiano «essenze immutabili», «rigide», «metafisiche», e di salvare il carattere dinamico, dialettico della realtà.

Vol'fson e Gak hanno un concetto più preciso della categoria. Essi distinguono fra concetti particolari (per es. valore, capitale, vita, morte…), che si riferiscono solo ad un determinato gruppo di fenomeni (per es., la società, il mondo organico), e concetti universali o categorie, che si riferiscono a tutti i fenomeni senza eccezione: come qualità, quantità, identità, diversità, contenuto, forma, necessità, casualità, possibilità, realtà, causa, azione, moto, quiete, ecc.

Da Rozental'- Jüdin vengono enumerate come categorie del materialismo dialettico la materia, il moto, lo spazio, il tempo, la necessità, la casualità, l'essenza, la qualità, la quantità, la forma, il contenuto e altre»[579]. Mitin considera categorie le seguenti: l'essenza e il fenomeno, il contenuto e la forma,

---

[577] G. Obickin, *Osnovnye momenty dialekticeskogo protsessa poznanija* [Momenti fondamentali del processo dialettico della conoscenza], Mosca-Leningrado, 1933, p. 79.
[578] M. Rozental' e P. Jüdin, *Kratkij filosofskij slovar'* [Piccolo dizionario filosofico] 1939, p. 109.
[579] *Op. cit.*, pp. 109-110.

la legge, la causa e il fine, la necessità e la casualità, la possibilità e fattualità. Ral'tsevic, con leggera variante: l'essenza e il fenomeno, il fondamento e la condizione, la forma e il contenuto, la necessità e la casualità, la legge e la causalità, la possibilità e l'attualità. Questa mancanza di precisione nell'enumerazione è strettamente legata con la mancanza di precisione nel determinare il concetto di categoria, perché una tale imprecisione non sarebbe possibile se il concetto di categoria fosse stato determinato: per esempio, come quello di generi supremi irriducibili ad altri.

Le categorie della dialettica materialistica sono abbastanza simili, almeno sotto un certo rispetto, a quelle della logica hegeliana. Ma, mentre in Hegel la totalità delle categorie della logica costituisce un organismo di struttura perfettamente determinata e avente un certo ordine per cui a una data categoria ne consegue un'altra, in questi autori la scelta delle categorie e il loro ordine appaiono molto più arbitrari. Talvolta, viene esplicitamente rigettato il modo in cui, in Hegel, una categoria «deriva» logicamente da un'altra, e si afferma che il moto delle categorie non è affatto un processo logico, ma rappresenta il moto della realtà stessa.[580] Perciò si afferma bensì, il nesso oggettivo di ciascuna categoria con tutte le altre, ma l'esposizione concreta della teoria negli autori sovietici non fa comparire quest'ordine oggettivo fra tutte le categorie. La scelta delle categorie sembra piuttosto determinata dall'importanza particolare che, in un certo momento del corso della storia del partito, certe determinate categorie hanno assunto in una data controversia (cosi, per esempio, la controversia coi trotskisti sulla possibilità della costruzione del socialismo in un solo paese diede occasione alla distinzione fra possibilità e realtà e alla inclusione di queste fra le categorie della dialettica materialistica) o dall'uso di tale concetto da parte di qualcuno dei classici del marxismo.

Il materialismo dialettico ufficiale respinge il postulato del deborinista Gonikman di «un sistema chiuso delle categorie della dialettica», il quale debba cominciare dalla categoria dell'essere e con essa anche concludersi.[581] «Nella dialettica materialistica, osserva l'Obickin[582] non c'è e non ci può essere sistema chiuso o perfetto di categorie. Non si può dare altro che una esposizione sistematica delle leggi e categorie, esattamente riflettente la dialettica della realtà, una loro ulteriore elaborazione. Un'indagine di nuove categorie che presentino forme sino ad ora non ancora conosciute del moto della materia».

---

[580] Cfr. Mitin, p. 211.
[581] Cfr. appendice III, n. 11.
[582] *Op. cit.,* p. 80.

Nella trattazione delle singole categorie della dialettica materialistica seguiremo in generale l'ordine seguito da Ral'tsevic completandolo con Mitin.

#### ESSENZA E FENOMENO [583]

Il compito della conoscenza scientifica — cosi Razumovskij[584] e nel suo ordine di idee è anche Mitin — consiste nel penetrare sempre più profondamente nelle regolarità (*zakonomernosti*) del mondo per scoprire l'interno fondamento dei processi che in esso si svolgono. A tale scopo, dobbiamo «penetrare nella profondità delle cose attraverso l'apparenza esterna, approfondire la nostra conoscenza della qualità delle cose, rendere palese, dietro i fenomeni della realtà, la loro identità e la loro diversità, scoprire quel che vi è in essi di più generale e importante: il loro fondamento, la loro essenza, la loro connessione necessaria, regolare».

Nel processo di penetrazione scientifica nel profondo delle cose, il concetto di maggiore importanza è quello «della loro intima contraddittoria connessione, della loro essenza, alla quale si contrappone ciò che si presenta come fenomeno, esteriorità, parvenza, apparenza».[585]

Inutile riuscirebbe cercare un'altra più precisa definizione di quel che i pensatori sovietici intendono sotto i concetti d'essenza e di fenomeno. L'essenza è dunque qualche cosa che sta sotto le apparenze esterne delle cose, il loro «fondamento», il «nesso necessario e regolare» (*zakanomernaja svjaz'*), «l'interno nesso contraddittorio». Mitin in un passo dice che l'essenza esprime «l'universale (*obshcee*), l'unità, il nesso interno, necessario delle cose».[586]

A tale «essenza» si oppone il «fenomeno», come «apparente», «esterno», «parvenza». Questo «non-essenziale», che vien lasciato da parte nell'analizzare l'essenza, sono «i fatti separati, l'esistenza singolare, casuale, esteriore delle cose».[587]

Tale concetto dell' «essenza» come d'un'interna connessione dei fenomeni, nascosta dietro alle forme della loro manifestazione immediata, secondo questi autori, appare già in tutto il corso dell'evoluzione del pensiero umano. Anzi essi ne scoprono i germi negli stessi animali, là dove questi nelle rappresentazioni che hanno del genere manifestano un'embrionale facoltà d'astrazione e, quando ad esempio, spezzando le noci mostrano una capacità di analisi.

---

[583] *Sushcnost' i javlenie.*
[584] GES, 22, 167.
[585] *Ibid.*
[586] *Op. cit.*, p. 175.
[587] Mitin, p. 175.

Il processo poi del lavoro che eleva l'uomo e lo strappa alla natura, porta questi a penetrare ed applicare rettamente le leggi della natura, anzi sviluppa in lui la facoltà di prendere e regolare i processi. Già la prima filosofia greca (scuola eleatica) si sforzava di raggiungere l'essenza di tutte le cose. Nel Medio Evo però il concetto d'essenza assunse un carattere «metafisico», a causa della dottrina delle «essenze immutabili».[588]

Kant nella sua dottrina della «cosa in sé» inconoscibile, apri un abisso metafisico fra l'essenza e il fenomeno. Una tale frattura venne criticata da Hegel, che superò la concezione metafisica d'una essenza immutabile, immobile, appartenente ad un altro mondo, separata assolutamente dal mondo dei fenomeni. Per Hegel, l'essenza interna delle cose si manifesta nei fenomeni. Ma alla sua dottrina i materialisti dialettici rimproverano l'interpretazione idealistica della categoria di «essenza».

Questa ricevette un «profondo senso materialistico» da Marx, il quale, a differenza dei materialisti volgari, non ignora affatto la categoria d'essenza. Nella terza parte del Capitale, Marx dice che se la forma della manifestazione e l'essenza delle cose coincidessero immediatamente, allora ogni scienza sarebbe superflua. Come Marx, cosi anche gli altri classici del marxismo, — Engels, Lenin, Stalin —, sottolineano le connessioni interne delle cose, in opposizione alla loro immediata apparenza esterna «a cui guarda esclusivamente il pensiero borghese, volgarmente empirico.[589]

Ecco alcuni esempi di tale «profonda interpretazione materialistica» della categoria d'essenza presso i classici del marxismo.

La contraddizione, fondamentale nel sistema capitalistico, fra il carattere sociale della produzione e la forma privato-capitalistica dell'appropriazione vien considerata dai materialisti dialettici sovietici come un'essenza che trova la sua espressione in varie manifestazioni: nella lotta fra lavoro e capitale, nelle crisi economiche, nella disoccupazione, nelle guerre, ecc.

Cosi pure il lavoro è l'essenza comune in cui i vari prodotti (*tovary*) trovano la loro unità; e le varie cose vanno considerate come «le rispettive incarnazioni, espressioni d'una medesima comune unità, d'un elemento del tutto diverso dalla loro esistenza naturale o fenomeno».[590]

Altro esempio di distinzione fra essenza e fenomeno può trarsi dalle opere di Lenin, che in polemica con il Kautsky insiste nell'affermare che «le forme degli Stati borghesi sono straordinariamente svariate, ma l'essenza è una: tutti

---

[588] Cfr. Mitin, p. 171.
[589] Razumovskij, in GES, 22, 167.
[590] Marx. Teoria del plusvalore, in GES, 22, 168

questi Stati nell'una o nell'altra maniera, in ultima istanza sono però necessariamente dittatura della borghesia».[591]

Quanto poi alla relazione fra essenza e fenomeni, si insiste soprattutto su ciò: che l'essenza e il fenomeno costituiscono un'unità. L'essenza non è al di fuori dei fenomeni, non esiste al di fuori dei momenti intermedi (*oposredstvovanij*) di questa essenza, cioè al di fuori della sua realizzazione nella realtà effettuale, ma esiste solo nei fenomeni; l'essenza passa nei fenomeni e viceversa: «noi vediamo il passaggio, il travaso dell'uno nell'altro: l'essenza si manifesta. Il fenomeno è essenziale».[592]

Da quest'unità di essenza e fenomeno deriva che anche i fenomeni che venivano caratterizzati come elemento «non essenziale», casuale», come «esterna esistenza» (*sushcestvovaniè*) delle cose,; hanno anch'essi carattere oggettivo. Kant non solo aveva isolato l'essenza dal fenomeno, ma anche convertito il fenomeno in «categoria soggettiva». Hegel mostrò contro di lui il significato oggettivo dell'apparenza (*kazhimost,* parvenza; *vidimosf*, apparenza); quest'apparenza esterna non è che la manifestazione dell'essenza |in uno dei momenti della sua evoluzione e del suo moto. Similmente, i materialisti dialettici insistono nel dire che «l'esistenza esteriore d'ogni singolo oggetto ha il suo fondamento nell'intima essenza, nelle intime connessioni e regolarità (*zakonomemostij)* dell'oggetto in questione».[593]

D'altra parte, nonostante la loro unità, non si può dire però che l'essenza e il fenomeno semplicemente coincidano. L'essenza non appare immediatamente nel fenomeno; bisogna scoprirla. Cosi, per esempio, il lucro del capitalista commerciante sembra un semplice aumento del valore del prodotto. In realtà, invece, la fonte di 5 lucro sta nello sfruttamento degli operai che creano il plusvalore.[594]

La relazione fra l'essenza e i fenomeni è, secondo Lenin, una relazione dialettica, un'unità di opposti: il fenomeno è identico e non identico con l'essenza, la esprime adeguatamente e non la esprime adeguatamente. Perciò non basta scoprire l'essenza di questo o quel fenomeno, non basta isolarne il «nucleo» dagli elementi «non essenziali», dai fatti casuali e singolari. Bisogna anche investigare il moto di quest'essenza, il suo divenire, il suo passaggio nella sua manifestazione, l'*osushcestvlenìe* (realizzazione; questo termine non esprime però a dovere, l'affinità fra *sushcnost* [essenza], e *osushcestvlenìe*). E in tal modo si conclude anche che l'essenza di ciascuna cosa non è

[591] Lenin, *Gosudarstvo i revoljutdja* [Lo stato e la rivoluzione], Opere, XXI, p. 393.
[592] Lenin*, Quaderni filosofici,* p. 263.
[593] Mitin, p. 175.
[594] Cfr. Rozental'-Jüdin, op. *cit.,* p. 266.

un'immobile e morta astrazione, non è un'essenza «identica a se stessa», ma un «interno e regolare, nesso (*zakonomernaja svjaz'*) di fenomeni».[595]

Anche qui, nella questione in esame, si nota nel materialismo dialettico sovietico l'incertezza fra una trattazione veramente filosofica del problema dell'essenza e fenomeno e una maniera positivistico-materialistica di trattarlo. Dalle definizioni, o piuttosto descrizioni, del concetto di essenza e fenomeno, riferite all'inizio di questo paragrafo, risulterebbe, che per essenza si intende un qualche fondamento interno, nascosto nella profondità dei fenomeni, l'universale in essi, la loro unità e nesso interno, mentre fenomeno significa l'apparente, il non-essenziale, l'esterno, il casuale. Ma il timore di venir condotti per tal via a qualche principio ideale della realtà, distoglie gli autori dal precisare maggiormente in che cosa consista tale fondamento interno e li spinge ad identificarla, alla maniera del positivismo, con i nessi e le leggi vigenti fra i fenomeni stessi. «L'essenza dei fenomeni — scrive Mitin — consiste nel loro rapporto, nella loro connessione interna, nella regolarità (*zakonomernost'*) che penetra i fenomeni, nella perfetta unità d'un dato complesso di fenomeni».[596]

Senonché, con l'identificare cosi l'essenza con le relazioni delle cose, questi autori non badano che in tal modo cadono in quell'idealismo di cui accusano i deborinisti, i quali vedevano l'essenza della materia nella «somma delle mediazioni, cioè delle relazioni e dei nessi».[597]

#### FONDAMENTO E CONDIZIONE

Un'altra forma di concretizzazione della legge dell'unità degli opposti si trova nelle categorie di fondamento e condizione.

Il fondamento è lo stesso che l'essenza, ma presa sotto uno speciale rispetto, in quanto cioè considerata «come punto di partenza delle conseguenze che ne derivano, come la forma iniziale di una cosa nuova, come il principio attivo del trapasso dell'essenza nella manifestazione».[598]

Della condizione basterà dire per ora che con questo termine si intende un fenomeno che non sia necessario subito da principio per ottenere l'evoluzione di una cosa, ma soltanto a partire da un determinato momento, in certe nuove circostanze.

Il materialismo dialettico sovietico insorge contro le false concezioni del «fondamento», e anzitutto contro le concezioni «metafisico-idealistiche della

---

[595] Mitin, p. 177.
[596] Mitin, p. 177
[597] Cfr. sopra, p. 186; e appendice Ш, n. 11.
[598] Ral'tsevic, in GES, 22, 172.

logica formale». Vero è che questa logica formale non si contenta del contenuto sensibile dei fenomeni e ne domanda la spiegazione a qualche «fondamento». Ma quest'ultimo vien da essa concepito — affermano i materialisti dialettici — "in modo meramente logico, come una relazione logica che vien determinata dai tre principi della logica formale, cioè dai principi di identità, di contraddizione e del terzo escluso.[599]

Ma anche su base materialistica (e precisamente del materialismo non dialettico) la logica formale, secondo i pensatori sovietici, è incapace di ben concepire la categoria di fondamento: come appare manifesto nella scienza naturale, specialmente dei secoli xvii e xviii, che cercava il fondamento del fenomeno del calore in qualche «calorigeno» (*teplorod*) e il fondamento del fenomeno della luce nel «flogisto».

*Leibniz* poi si sforzò di superare una concezione sia meccanicistica che formale-logica e idealistica, opponendo alla causa efficiente la causa finale, e cercando in quest'ultima la «ragione sufficiente» delle cose. Dopo di lui, Hegel — come osserva Engels in *Dialettica della natura* — nella sua categoria di «azione reciproca» (*Wechselwirkung*) conduce alla sintesi l'opposizione fra la causa efficiente e la finale. Hegel già distingue fra il fondamento formale e quello reale, ma concepisce il secondo ancora in modo idealistico, cercando il fondamento reale nello Spirito.

L'idealismo hegeliano fu finalmente superato da Marx, che riempi il concetto di «fondamento reale» d'un nuovo contenuto materialistico. Nel campo della vita sociale, Marx vede nella «base economica» il fondamento reale da cui nascono sia le forme politiche che le soprastrutture ideologiche.

Un altro esempio o, come si esprimono i materialisti dialettici sovietici, un'ulteriore elaborazione del concetto di «fondamento», diedero Lenin e Stalin. Stalin formulò cosi la sua tesi dell'intera collettivizzazione dell'Unione sovietica: la grande industria è il fondamento materiale dell'economia socialistica. Nel periodo dì ricostruzione (dopo la guerra civile russa, il periodo della Nuova Politica Economica) la dittatura del proletariato era tuttavia basata su due fondamenti materiali-economici: la grande industria socialistica e l'agricoltura individuale, la quale ultima poteva anche offrire la base a un'evoluzione capitalistica. Era impossibile dunque evolversi ulteriormente sopra due basi differenti: onde Stalin dedusse la necessità della collettivizzazione dell'agricoltura.

L'altra categoria, a cui s'attribuisce grande importanza ma che è definita e spiegata ancor meno delle precedenti, è quella di «condizione» (*uslovie*). Sot-

[599] I materialisti dialettici qui non considerano che questi principi possono esser presi non solo dal punto di vista logico ma anche da quello ontologico, cioè che essi non solo sono principi di conoscenza ma anche principi dell'essere.

to il nome di «condizione», come dicevamo sopra, gli autori sovietici intendono un fenomeno che non sia subito necessario, sin da principio, per ottenere l'evoluzione di una cosa, ma che lo diventi soltanto a partire da un determinato momento, in date circostanze. Se certi fenomeni possano dirsi condizioni dell'evoluzione d'una cosa, si conosce da ciò che «le date condizioni da forma di esistenza esteriore rispetto ad una data cosa si trasformano nel suo intimo fondamento e diventano contenuto della sua evoluzione».[600]

E come al solito vien portato un esempio tratto dall'interna evoluzione dell'Unione sovietica. Già antecedentemente al primo piano Quinquennale, nelle imprese industriali sovietiche si avevano casi di reclutamento organizzato della mano d'opera. Ma, a quel tempo, questo non era un fenomeno essenziale e caratteristico né una condizione necessaria dell'evoluzione industriale, mentre l'agricoltura individuale forniva alle città la necessaria mano d'opera in modo spontaneo ed abbondante. Ma un cambiamento avvenne con l'introduzione del piano quinquennale, quando il gran numero d'operai, precisamente di quelli qualificati e bene istruiti, rese necessaria anche l'organizzazione del reclutamento della mano d'opera. Cosi, «ciò che era stato un effetto secondario rispetto al fondamento, si è trasmutato in contenuto di tale fondamento, ne è diventato la condizione intima, propria, la sua molla motrice».[601] Per comprendere l'evoluzione d'una cosa, bisogna dunque considerare non solo la sua essenza e il suo fondamento, ma anche le sue condizioni. L'idealismo menscevizzante viene accusato da Ral'tsevic di non dare sufficientemente attenzione alle condizioni, di dedurre l'evoluzione d'una cosa solo dalle sue proprietà interne, e di non curare la parte che spetta alle condizioni esterne per l'evoluzione dell'essenza.[602]

#### FORMA E CONTENUTO [603]

Anche questa categoria è una concretizzazione della legge fondamentale della dialettica, quella dell'unità degli opposti.

I filosofi sovietici non definiscono cosa intendano per forma e contenuto. Si limitano a constatare che «tutto nella natura, nella società e nel pensiero, ha il suo contenuto e la sua forma» [4], e subito passano ad esporre la relazione che corre fra essi.

Forma e contenuto sono concetti correlativi, che si pongono e si condizionano l'un l'altro. La forma, per un verso, non s'oppone al contenuto come qual-

---

[600] Ral'tsevic, *loc. cit.*, col. 175.
[601] Ral'tsevic, *loc. cit.*, col. 176.
[602] *Ibid.*, coll. 176-177.
[603] *Forma i soderzhanie.*

che cosa d'estraneo, ma per un altro, se ne distingue come un momento di esso. La forma e il contenuto in tal modo si compenetrano a vicenda, formano un'unità nell'unità dell'oggetto che costituiscono o del processo che formano. Non c'è contenuto senza forma né forma senza contenuto. Tuttavia il materialismo dialettico sottolinea che in quest'unità il primato lo ha il contenuto; e ciò contro l'idealismo e il relativismo.

La forma dunque non si comporta passivamente di fronte al contenuto, quasi le competesse soltanto di venir da esso determinata. La forma stessa, da parte sua, benché dipendentemente, determina anche l'evoluzione del contenuto; quest'attività della forma non è che un'espressione speciale dell'attività del contenuto. Perché il contenuto, che tiene il primato, produce, condiziona e determina la forma e, quindi, anche l'attività di essa.

Nonostante quest'unità tra forma e contenuto, e nonostante il primato del contenuto che determina e condiziona la forma, i materialisti dialettici sovietici scoprono anche un conflitto dialettico a cui la forma e il contenuto giungono nella loro evoluzione. Nel processo storico ha luogo una direzione d'evoluzione di dentro in fuori. La «forma interiore» diventa «forma esteriore» (cosa significhino questi termini, Razumovskij non lo spiega). Nell'ulteriore processo d'evoluzione, ciò conduce la forma ad assumere una sua propria evoluzione relativamente indipendente. Essa ora s'oppone al contenuto come qualcosa d'esterno, contrastante la sua evoluzione. «La forma esistente non corrisponde mai adeguatamente al contenuto esistente: la prima non tiene dietro al secondo; il contenuto nuovo, in una certa misura, è sempre rivestito di una forma vecchia; di conseguenza fra la forma vecchia ed il contenuto nuovo vi è sempre un conflitto».[604] In tal modo, la dialettica dell'evoluzione trova la sua espressione anche nella «lotta del contenuto con la forma, e viceversa», a cui consegue «il rigetto della forma, la trasformazione del contenuto», nel che Lenin vede uno degli elementi della dialettica.[605]

I filosofi sovietici vedono espressa tale relazione fra forma e contenuto nella teoria, svolta da Marx nel Capitale, sui rapporti di produzione (*Produktionsverhältnisse*) e sulle forze produttive (*Produktionskräfte*). Le forze produttive si possono considerare quale contenuto e i rapporti di produzione quale forma: forma che è determinata dal contenuto, ma in certe circostanze può esercitare anche a sua volta un influsso su di esso.[606] Questo avviene quando, per esempio, nella evoluzione dei mezzi di produzione della società. capitalistica si giunge al momento in cui i rapporti della produzione capitalistica divengono un freno per l'evoluzione delle forze produttive, e sorge un con-

---

[604] Stalin, *Anarchizm ili sotsializm?* [Anarchismo o socialismo?] in *Opere*, I, pp. 328 sg.
[605] Lenin, *Quaderni filosofici,* p. 212.
[606] Cfr. sopra, pp. 52-54, il lungo passo citato dall'opera di Marx, *Per la critica dell'economia politica*.

flitto che si risolve con la rivoluzione proletaria, la quale elimina quella contraddizione con la distruzione degli antichi rapporti di produzione. Da parte loro, poi, i nuovi rapporti di produzione esercitano un forte influsso sull'ulteriore proficua evoluzione delle forze di produzione, in cui i materialisti dialettici vedono nuovamente confermata la loro teoria della possibilità per la forma d'esercitare influsso sull'evoluzione del contenuto.

Questa distinzione fra forma e contenuto si applica anche in varie altre questioni. Prendiamo qui un solo esempio specialmente attuale. Lenin parla di forma e contenuto anche nella questione della democrazia. Le forme di democrazia cambieranno nel corso dei millenni. Sarebbe perciò assurdo che la più grande fra tutte le rivoluzioni del mondo giunga a perfezione nella cornice della vecchia democrazia borghese, «senza una creazione di nuove forme di democrazia».[607] La. democrazia sovietica però è qualche cosa di nuovo e non soltanto riguardo alla forma, ma anche riguardo al contenuto e precisamente per questo: che il contenuto reale di questa nuova forma è la distruzione delle classi. «Il proletariato ha bisogno della distruzione delle classi: ecco il contenuto reale della democrazia proletaria, della libertà proletaria…, della eguaglianza proletaria… Chi non ha capito questo contenuto della dittatura del proletariato (o, ciò che è la stessa cosa, del potere sovietico, o della democrazia proletaria) colui nominerà questo nome invano».[608]

Va lodata la sincerità. Ma se forma e contenuto sono nuovi, che cosa rimane ancora della democrazia, fuorché il nome?

Inoltre, come sempre altrove, anche qui gli autori sovietici polemizzano contro il meccanicismo e l'idealismo menscevizzante. La concezione meccanicistica ha il difetto di concepire la forma come riflesso esterno del contenuto, che segue automaticamente il contenuto stesso, e che non può in alcun modo esercitare regressivamente un influsso sul contenuto. Da tale concezione derivano tipiche teorie meccanicistiche, come quella del *samotek*; che cioè una semplice mutazione nelle forze di produzione porta necessariamente ed automaticamente seco anche una mutazione dei rapporti di produzione; che il socialismo cosi avverrà automaticamente, senza la lotta di classe.

Gli idealisti menscevizzanti, al contrario, rendono troppo indipendente la forma separandola dal contenuto. La forma, secondo loro, si evolve indipendentemente dal contenuto. Il che li conduce a ritener possibile la mutazione dei rapporti di produzione indipendentemente dall'accrescimento delle forze di produzione[609], per mera decisione volontaristica del partito; in cui ap-

---

[607] *Opere*, XXIV, p. 12.
[608] *Opere*, XXIV, p. 398-399.
[609] La deviazione di sinistra era contro la NEP che consisteva in concessioni al capitalismo allo scopo di superare più presto la crisi economica sorta dalla prima guerra mondiale e dalla guerra civile russa, e di render possibile il passaggio al sociali-

pare di nuovo la tendenza degli idealisti menscevizzanti a saltare i necessari gradi intermedi.

#### NECESSITÀ E CASUALITÀ [610]

Nel dare la spiegazione di queste categorie, il materialismo dialettico affronta il difficile problema del determinismo e indeterminismo. Ne evita però le precipue difficoltà dal momento che non ne parla come di opposizione fra necessità e libertà, o almeno cosi non in prima linea, ma, ispirandosi alle categorie della Logica di Hegel, come del problema ontologico della necessità e della casualità (in Hegel la casualità ha press'a poco il senso di «contingenza»: «noi consideriamo perciò il casuale come ciò che può essere o anche non essere, che può essere cosi o anche diversamente, e in cui questo essere o non essere, l'esser cosi o diversamente è fondato non nella cosa stessa, ma altrove»).[611]

La necessità, nel materialismo dialettico, è definita «una categoria filosofica... che esprime il reciproco condizionarsi, la contraddittorietà dei processi (dei fenomeni nella natura, nella società e nel pensiero umano), un poter determinatamente ripetersi e una regolare connessione nel processo d'evoluzione della realtà oggettiva».[612]

In tale accezione, la necessità non è altro che il nesso causale fra tutti i fenomeni della realtà. Essa garantisce certi risultati quando siano date certe condizioni e cause. Cosi, per esempio, il seme, cadendo sotto opportune condizioni in terra, necessariamente germoglierà.

Pertanto il concetto di necessità è fondamentale, è condizione sine qua non d'ogni scienza: «La scienza finisce d'esistere là dove non vi sia più connessione necessaria».[613]

Onde il materialismo dialettico, proponendosi di dare una spiegazione scientifica di tutta la realtà, necessariamente professa il determinismo: «La concezione materialistica del mondo non è conciliabile col punto di vista indeterministico; dove s'interrompesse la connessione necessaria, non sarebbe più possibile la conoscenza scientifica».[614] Ma questo determinismo dei materialisti dialettici sovietici non va inteso troppo strettamente, in senso fatalistico. I materialisti sovietici respingono decisamente il fatalismo che assoggetterebbe tutto a una necessità cieca e non lascerebbe posto alcuno all'attività conscia, né darebbe possibilità alcuna di influire attivamente sul proces-

---

smo.

[610] *Neobchodimost' i ducajnost'.*

[611] *Encyklopädie*, 145; in *Werke*, VI, p. 288.

[612] GES, 41, 614-615.

[613] Engels, *Dialettica della natura*, in Marx-Engels, *Opere*, XIV, p. 503; GES. 41, 615.

[614] Dynnik, in GES, 21, 575.

so storico, determinandone l'evoluzione. Abbiamo già visto, nella parte I, come Lenin e i suoi seguaci si siano opposti al fatalismo del materialismo economico e all'economismo, secondo il quale ogni cosa avviene nell'evoluzione storica per «processo spontaneo» (*stichijnost'*) né v'è posto alcuno per l'elemento conscio (*soznatel'nost'*).

Perciò i materialisti dialettici leninisti distinguono fra due determinismi: quello meccanicistico e quello dialettico.

Già fin dal secolo xvi sorse il determinismo «astratto», meccanicistico, che oppone assolutamente la categoria di necessità a quella di casualità, esclude ogni casualità e asserisce che nel mondo domina solo la necessità «astratta», cieca, la quale fatalmente predetermina ogni evoluzione della natura e della società.

In seno alla filosofia sovietica professavano un tale determinismo i meccanicisti, secondo i quali la categoria di casualità non è che una categoria soggettiva, apparente. La casualità non è che un prodotto del pensiero, mentre nella realtà domina dovunque la necessità. Tesi che proviene dal concetto che i meccanicisti hanno della casualità: come di ciò che non ha causa.[615]

Merito di Hegel, secondo i materialisti dialettici, è di essersi sforzato di superare quell'assoluta opposizione tra necessità e casualità, e l'aver considerato queste categorie nella loro unità, benché in modo idealistico.

Ma il determinismo meccanicistico, secondo i materialisti dialettici, è stato superato in modo efficace solo da Marx e da Engels, il materialismo dialettico dà il genuino determinismo dialettico. In tale concezione la necessità non esclude la casualità. Queste due categorie formano un'unità dialettica, come due poli opposti si condizionano a vicenda e passano l'una nell'altra.

Cosi la casualità è anch'essa una categoria oggettiva, una forma oggettiva di nesso causale. Essa è complemento e forma di manifestazione della necessità.

Per casualità il materialismo dialettico non intende, dunque, una mancanza di causa, o di conoscenza del nesso causale tra fenomeni. La casualità è essa stessa una forma di nesso causale. Ma dove sta allora la differenza tra necessità e casualità, se entrambe esprimono un nesso causale?

I deborinisti presentavano tale differenza nel modo seguente: casuale è tutto ciò che non proviene dall'interna natura della cosa, ma è il risultato «dell'incrocio delle leggi fondamentali che determinano il comportamento di questa cosa con quelle particolari d'un altro ordine». Cosi, per esempio, la circo-

---

[615] Cfr. S. Lapshin, in GES, 22, 168.

stanza che il capo della rivoluzione russa sia nato nella città di Simbirsk non consegue da interne leggi d'evoluzione della rivoluzione russa, ma è, relativamente ad esse, qualcosa di puramente esterno e casuale.[616] In ciò i deborinisti seguono Plechanov, per il quale anche «la casualità si manifesta solo nel punto d'intersezione di processi necessari».[617]

Il materialismo dialettico posteriore non rigetta invero questa spiegazione, ma la considera come un caso particolare di casualità. Esso insiste maggiormente sul passaggio della casualità in necessità e rimprovera il deborinismo di trascurare l'elaborazione di questa categoria.

Tale passaggio della casualità in necessità sarebbe stato scoperto da Darwin. Secondo Engels, Darwin mostrò che le differenze di scarsa importanza, sorte fortuitamente, se sono utili a una specie e la rendono meglio adatta a mutate condizioni di vita, col corso del tempo possono acquistare carattere essenziale per quella specie ed esser necessariamente congiunte con la natura di essa: «La teoria di Darwin è la dimostrazione pratica della concezione di Hegel circa il nesso intimo fra la necessità e la casualità».[618]

Qualcosa di simile scopri anche Marx nell'evoluzione della società. Una permuta (*obmèn*) che al principio ha carattere singolare e casuale, poi, sotto l'influsso delle mutazioni delle forze di produzione, ha luogo sempre più frequentemente, e può diventare necessaria, condizione decisiva dell'esistenza della società. Cosi la locazione di lavoro (*naemnyj trud*, il lavoro salariato) esisteva già contemporaneamente alla servitù, ma aveva allora carattere casuale. Poi, essendosi debitamente evolute le condizioni economiche, assunse carattere affatto necessario.[619]

Riconoscendo cosi l'unità e la compenetrazione mutua della necessità e della casualità, i materialisti dialettici ne sottolineano d'altra parte anche la differenza. La casualità è una delle forme di manifestazione della necessità, ed è di conseguenza diversa da essa. Una delle sue note peculiari è il carattere di singolarità, che è attestato dal non essere la casualità se non un momento della necessità. Ma essa ne è un momento che ha significato oggettivo e che può convertirsi in momento necessario, se se ne presenteranno le condizioni richieste.

Come la necessità non esclude la casualità, cosi non esclude nemmeno la libertà. La necessità e la libertà, secondo il materialismo dialettico, sono an-

---

[616] Cfr. Sten, in *Piccola Enciclopedia Sovietica*, 5, 708-709.

[617] GES, 22, 185. Un simile concetto del casuale s'incontra spesso nella filosofia contemporanea. Heinrich Schmidt sotto il nome di «caso» intende l'avverarsi di eventi non prefissi, non previsti, in sé però condizionati causalmente, il) loro incontro causalmente non condizionato con altri eventi, «l'incrocio d'un; nesso causale con un altro» (Eisler) (H. Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig, 1934, p. 747).

[618] Engels, *Dialettica della natura, in Marx-Engels, Opere, XIV, p. 521.*

[619] Cfr. S. Lapshin, in GES, 22, 183-184.

ch'esse categorie dialettiche che si condizionano a vicenda e trapassano l'una nell'altra; sono anch'esse un'unità d'opposti, nella quale però la necessità tiene il primato.

La libertà secondo questi autori non è arbitrio, ma una necessità compresa (*pordmanie neobchodìmosti*, comprensione della necessità).[620] la facoltà di prender decisioni con cognizione di causa (*sposobnost' prinimat' reshenija so znaniem dela*). Engels cosi si esprime: «La libertà non consiste in una immaginaria indipendenza dalle leggi della natura, ma nella conoscenza di queste leggi e nella conseguente possibilità d'usarle metodicamente per determinati scopi...; la libertà consiste nel dominio su se stessi e sulla natura esterna, fondato sulla conoscenza della necessità naturale; ciò significa che essa è un prodotto necessario dell'evoluzione storica».[621]

Del resto, la libertà individuale poco importa ai materialisti dialettici. Come nel complesso del loro sistema l'antropologia è affatto assente e si parla soltanto di natura, di storia e di società, cosi anche nella trattazione del problema della libertà il capitolo della libertà individuale non riscuote molta attenzione; piuttosto vi si tratta della libertà dell'uomo sociale di fronte alla natura.

Alla base del processo storico sta la necessità, connessa col processo della produzione materiale dei beni della vita, cioè la necessità economica. Nelle forme antagonistiche di società (per es., nella società capitalistica), essa appare come «necessità cieca», per il fatto che gli uomini entrando fra loro in comunicazione, per la complessità della struttura sociale, non si rendono conto della natura sociale dei loro rapporti e delle leggi da cui son retti; «Gli uomini, entrando in comunicazione fra loro, in tutte le formazioni sociali che abbiano una certa complessità — e più particolarmente nella formazione sociale capitalistica — non si rendono conto dei rapporti sociali che ne deriveranno, e delle leggi in base alle quali essi si svilupperanno».[622] La conseguenza è che le forze produttive e i rapporti di produzione in tali forme di società vengono a trovarsi al di fuori del controllo sociale; donde, nella società capitalistica, l'anarchia della produzione, le crisi economiche, la disoccupazione, le guerre ecc.

Solo il marxismo-leninismo scoprì le leggi dell'evoluzione sociale e rese perciò possibile agli uomini di diventare padroni delle loro relazioni sociali. Perciò solo nel comunismo, quando il proletariato avrà abbattuto il dominio del capitalismo e instaurata la sua dittatura, quando gli uomini «cominceranno

[620] «La necessità penetrata nella coscienza» (Plekhanov, *Della funzione della personalità nella storia*, Mosca, 1946, p. 8).
[621] Marx-Engels, *Opere*, XIV, p. 114; cfr. GES, 41, 616.
[622] *Materialismo ed empiriocriticismo,* p. 264.

ranno a creare con piena coscienza, da sé, la propria storia, solo allora le cause sociali che essi sprigioneranno, avranno in grado prevalente e sempre crescente gli effetti desiderati. E questo sarà il salto dal regno della necessità al regno della libertà».[623] Questo salto si sta compiendo nell'URSS, dove il socialismo ha vinto, dove non c'è proprietà privata e non esiste quindi sfruttamento dell'uomo sull'uomo e dove l'azione delle leggi della natura e della società è soggetta al controllo della società razionalmente *(planomernó)* costruita.[624]

#### LEGGE, CAUSA E FINE

Con la categoria d' «essenza» va congiunta quella di «legge». Nell'illustrare quest'ultima gli autori leninisti partono dalla proposizione di Hegel: «La legge è rapporto essenziale».[625] Con leggera modificazione, Lenin definisce la legge anche: «fenomeno essenziale»[626], o anche «il riflesso di ciò che è essenziale nel movimento dell'universo».[627] Riferendo la definizione hegeliana della legge come «rapporto essenziale» (*wesentliches Verhältnis, sushestvennoe otnoshenie*), che altro non vuole dire se non che la legge riflette qualche relazione dell'essenza della cosa, i leninisti intendono esprimere che la legge non è da concepirsi come una forza esterna rispetto ai fenomeni, bensì come una tendenza propria dei fenomeni stessi.

Questa derivazione in sé giusta del concetto di legge dal concetto d'essenza, secondo cui la legge è soltanto una relazione fra le stesse essenze delle cose, nell'inversione operata dal materialismo dialettico perde il suo valore ed il suo significato specifico, che ha ad es. in Hegel, e diviene sterile, perché i filosofi sovietici basano il concetto di «legge» sopra un altro concetto di «essenza». Infatti, come s'è visto, questi filosofi riducono il concetto d'essenza ai rapporti dei fenomeni e delle cose fra di loro; la legge in tal modo finisce per essere una relazione fra relazioni, sotto le quali non v'è nulla. Qui si sconta quella negligenza nella definizione dei termini che tanto spesso appare negli autori sovietici.

Il concetto di legge — cosi proseguono i filosofi sovietici — è una categoria dialettica che contiene una contraddittorietà; questa compare anzitutto nell'essere la legge per un verso superiore ai fenomeni e per un altro inferiore a essi.

---

[623] *Engels,* Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Stuttgart, 1919, p. 306.*
[624] Cfr. CES, 41, 617.
[625] Hegel, *La Scienza della Logica*, II, p. 162.
[626] *Quaderni filosofici*, p. 148; sono le parole stesse di Hegel.
[627] *Ibid.*

La legge coglie qualche elemento stabile, qualcosa che si ripete nei fenomeni, qualcosa di permanente, di immutabile, di «quieto»[628]. Per questo suo carattere, Lenin dichiara che «la legge prende in considerazione soltanto l'elemento stabile, e perciò la legge, ogni legge è angusta, incompleta, approssimativa».[629] In questo senso la legge è più povera del fenomeno. D'altra parte, la legge supera il fenomeno in quanto è qualche cosa di più profondo, di più preciso e di più stabile che non le sue manifestazioni, comprendendo essa una moltitudine dì fenomeni e realizzandosi in essi necessariamente.[630]

Questo carattere dialettico della legge si manifesta anche sotto un altro angolo visuale, in quanto cioè essa da una parte ha un valore assoluto, immutabile, e dall'altra ha un carattere relativo, storico.

Contro l'idealismo, il materialismo dialettico difende il carattere assoluto (oggettivo) delle leggi della dialettica materialistica, leggi che hanno carattere assoluto, in quanto il moto da esse espresso, cioè l'evoluzione della materia, ha carattere assoluto.[631]

Tuttavia questo carattere assoluto non va inteso in senso «metafisico», tale cioè che escluda il carattere «storico» di queste leggi. Già nella prima parte abbiamo visto come l'Engels combattesse tutte le soluzioni definitive e tutte le verità eterne.[632] Perciò, nel materialismo dialettico si rigetta ogni concezione «feticistica», semplificata e volgare del carattere assoluto. delle leggi, che ne faccia qualcosa d' «assoluto», d'immutabile. Mitin dice che Marx ed Engels sottolineano il carattere storico, relativo, delle leggi, la loro mutabilità nel corso dell'evoluzione. Marx, nel Capitale, proponendosi di scoprire la legge dell'evoluzione economica della società contemporanea, afferma che non si dànno leggi economiche immutabili per tutti i tempi. Engels va ancora più oltre: sostiene il carattere relativo e storico anche delle leggi della natura. La storicità della legge secondo la quale l'acqua è liquida da 0° a 100°, egli la stabilisce cosi: questa legge dipende dallo stato d'evoluzione geologica in cui si trova attualmente la Terra e potrebbe forse subire modificazioni nella Luna e nel Sole.

La tesi del carattere storico e relativo delle leggi si fonda su due argomenti. Primo, le leggi sono storiche perché presentano la realtà nel suo evolversi storico; perciò la legge che oggi vale, in altro tempo, quando saranno mutate le circostanze, perderà il suo valore. Secondo, perché nel processo d'evolu-

---

[628] Cfr. Hegel, *La Scienza della Logica,* voi. II, p. 153.
[629] *Quaderni filosofici*, p. 148.
[630] Cfr. Mitin, p. 185.
[631] Cfr. Ral'tsevic, in GES, 22, 188-189.
[632] Cfr. sopra, p. 47.

zione della nostra scienza e della tecnica, continuamente si precisano e si evolvono.

Invero da questi elementi risulta chiaro che niente scalfisce il valore assoluto delle leggi, e in nessun modo ne segue il loro carattere relativo, mutabile. Infatti, se in altro tempo non si verificheranno le circostanze necessarie, ciò non vuol dire che la legge non valga o sia mutata, ma solo che non trova applicazione.

Il materialismo dialettico difende decisamente anche la causalità: «Lo sviluppo del punto di vista causale è uno stadio assolutamente necessario nello sviluppo e consolidamento dell'interpretazione materialistica della natura». I materialisti anteriori insistono molto sulla causalità, specialmente in opposizione all'idealismo, che nega il nesso causale fra i fenomeni stessi della natura. Anzi, Aksel'rod poneva nella causalità meccanica la differenza principale fra il materialismo e l'idealismo, affermazione caratteristica della mentalità meccanicistica che, a differenza del materialismo dialettico, vuol ridurre tutto alla meccanica.[633]

Kant considerava la causalità come una categoria del soggetto conoscente, il quale per mezzo di essa immette il nesso causale nei fenomeni. Hegel, dal punto di vista della dialettica idealistica, sottopose a critica questa concezione di Kant, cosi come la posizione meccanicistica. Lenin si meraviglia che Hegel non dedichi maggior spazio a questo problema, tanto agitato nel corso della storia della filosofia; ma ne trova la ragione in ciò che, secondo Hegel, la causalità non è se non una delle forme del nesso universale fra i fenomeni.[634] Queste due idee, cioè che la causalità non è una mera categoria soggettiva e che essa non è la sola forma di nesso reale fra i fenomeni; determinano la dottrina del materialismo dialettico sovietico sulla causalità.

E in primo luogo, contro ogni forma d'idealismo, i materialisti insistono sull'oggettività della causalità, asserendo che essa non è solo una categoria della mente, ma che un nesso causale si trova assolutamente nelle cose stesse. E impugnano non solo l'idealismo di Kant, ma anche l'empiriocriticismo e le altre teorie contrarie all'oggettività del nesso causale. Lenin nel suo *Materialismo ed empiriocriticismo* combatte la teoria di Mach che diceva: «In natura non si dà né causa né effetto».[635] Cosi pure i suoi discepoli più recenti combattono la tendenza a matematizzare il concetto di causalità, tendenza in cui trovasi per es. Pascual Jordan, per il quale il principio di causalità non è

---

[633] Cfr. Mitin, pp. 189-193.
[634] Cfr. *Quaderni filosofici,* p. 158.
[635] *Materialismo ed empiriocriticismo,* p. 130.

in sé legge di natura e le leggi naturali sono equazioni differenziali a cui è soggetto il campo fisico.[636]

La seconda idea che determina la dottrina sulla causalità del materialismo dialettico sovietico è il principio di Hegel che la causalità non è che una delle forme del nesso universale nel mondo, principio che Lenin ha copiato: «La causalità, intesa nella sua accezione comune, è solo una minima particella della connessione universale, ma (aggiunge il materialismo) una particella non del nesso soggettivo ma di quello oggettivamente reale».[637]

Questa tesi è rivolta anzitutto contro la concezione meccanicistica della causalità, a cui oppongono come genuina la concezione dialettica.

La concezione meccanicista proclama, come unica forma di causalità (a cui si vogliono ridurre le forme più elevate), la causalità meccanica, infima forma di causalità che ha luogo solo nella meccanica. Nota caratteristica di questa concezione è che la causa e l'effetto rimangono esterni l'uno all'altro, non dandosi fra loro che una relazione puramente esterna, non passano l'una nell'altro, né la causa può divenire effetto, né l'effetto causa.

Invece la concezione dialettica pone un nesso necessario ed interno tra l'effetto e la causa. La causa non solo produce l'effetto, non solo passa nel suo effetto, ma a sua volta riceve l'influsso dell'effetto. Cosi, per esempio, la pratica della lotta del proletariato contro il capitalismo è causa principale del sorgere della teoria rivoluzionaria marxistico-leninistica; ma anche questa da parte sua diventa strumento potentissimo per abbattere il capitalismo e costruire il socialismo.[638]

La relazione fra causa ed effetto, che ordinariamente ei concepisce come relazione tra «sostanze» fra loro esterne, va intesa più profondamente, e, come vuole Engels, si deve partire dal concetto dell' «azione reciproca» (*Wechselwirkung, vzaimodejstvie*). Tutta la natura per il materialismo dialettico è un organismo che si determina da sé, senza bisogno d'un impulso (*Stoss*, *tolcok*) esterno, né di qualche forza esterna dirigente. La materia è sostanza, e la sostanza è causa sui, secondo la teoria spinoziana qui accolta[2]. Tutti gli oggetti nel mondo si trovano in mutua connessione e si condizionano l'un l'altro.

È bensì legittimo e necessario per le esigenze della pratica concreta dell'uomo, considerare le singole cose e fenomeni separatamente, isolandoli dal complesso totale del processo e pensandoli come membri separati e momenti del processo universale. Ma tale isolamento delle «cause» e degli «effetti» ha senso soltanto a condizione che in tale astrazione si tenga sempre

[636] Cfr. GES, 22, 191.
[637] Quaderni filosofici*, p. 156.*
[638] Cfr. Rozental'-Jüdin, *Kratkij filosofskij slovar* pp. 221-222.

conto anche dell'azione reciproca (*Wechselwirkung*) e delle connessioni intrinseche e necessarie tra i singoli fenomeni.[639]

Se si cerca una giustificazione del principio di causalità, è difficile trovarne una presso gli autori leninisti. Questi si accontentano della laconica indicazione che l'idea della causalità sorge dall'attività umana. Cosi pure affermano, con Engels, che «l'attività dell'uomo dà la possibilità di dimostrare la causalità».[640] Per esempio, accendendo un fiammifero, osserviamo che l'attrito genera calore e fiamma.

Anzi, è difficile trovare anche soltanto una precisa definizione della causa. Mitin in un suo passo ne dà una per altro abbastanza accurata: «La causa... è il punto di partenza del moto; il suo momento iniziale, eccitatore, generatore, attivo».[641] Ma ciò non gli impedisce poco dopo di parlar della causa in modo tale che rimane oscuro in che cosa principalmente la causa differisca dalla condizione; egli accusa l'eclettismo che «non sa distinguere nell'insieme di tutte le condizioni possibili, le condizioni speciali più essenziali che realmente determinano in una data connessione il carattere d'un dato effetto».[642] Qui le cause appaiono equiparate con tutta la massa delle «condizioni», ma con questa differenza che sono condizioni più essenziali; se poi si prende in considerazione, che secondo il concetto sovietico di condizione sopra enunciato [643] anche la condizione realmente determina il carattere dell'effetto, ne segue che in questa definizione della causa non c'è nulla che non convenga anche alla condizione.

Il problema della causalità porta i filosofi sovietici anche alla trattazione del problema della finalità: sono da ammettere nel mondo solo le cause efficienti o anche le cause finali o, per esprimersi nel linguaggio dei filosofi sovietici, ha luogo solo la causalità (che da essi vien sempre intesa come efficiente) o anche la finalità?

I filosofi sovietici proclamano che nel mondo c'è una connessione inseparabile fra cause e fini e accusano la filosofia «borghese» d'ignorare spesso questa connessione.

Da una parte, la filosofia sovietica non s'accorda col meccanicismo, che nega la finalità e vuole tutto spiegare nel mondo con la mera causalità (efficiente).

Ma, d'altra parte, nemmeno la finalità dev'essere opposta, come fanno gli idealisti, alla causalità. Secondo tale posizione teleologica dice per esempio Mitin — ogni fenomeno è la realizzazione di qualche fine, dal quale il feno-

---

[639] GES, 22, 187.
[640] *La dialettica della natura*, cit. da Mitin, p. 191.
[641] Cfr. Mitin, p. 194.
[642] Cfr. Mitin, p. 195.
[643] V. sopra, p. 308.

meno è condotto ad evolversi e perfezionarsi. Posizione che, sempre secondo Mitin, trae la sua origine dalle concezioni religiose della «divina provvidenza». Col tempo, avanzando l'evoluzione delle forze produttive e della scienza, la posizione teleologica mutò e si cominciò a cercare il fine non fuori delle cose, ma in esse; teoria teleologica che svolsero prima Aristotele e poi Leibniz con la sua monadologia, e più recentemente il vitalismo (Driesch).

A queste teorie il materialismo dialettico sovietico oppone una concezione in cui causalità e finalità si conciliano, in modo però che il primato rimane alla causalità; la finalità va considerata solo come un'espressione particolare, specifica, come una forma di manifestazione della causalità.[644]

Il materialismo dialettico cosi distribuisce le parti fra causalità e finalità nel mondo: in natura non c'è che causalità; la finalità non è se non nell'azione umana, ma anche ivi in qualche modo è soggetta alla causalità, posto che l'attività degli uomini è determinata dalle condizioni materiali della vita sociale.[645]

Dunque nel regno della natura è negata ogni finalità. L'apparente finalità che si nota nella vita ed attività degli organismi, dopo Darwin va spiegata causalmente, cioè con la selezione naturale e la lotta per l'esistenza. Le mutazioni di struttura degli organismi sorte fortuitamente, ma atte a rendere gli organismi meglio disposti alla lotta per la vita, si stabilizzano e per via della generazione vengono trasmesse alla prole, mentre gli individui meno disposti alla lotta periscono. Questa teoria di Darwin, secondo Mitin, inferse un colpo terribile alla concezione teleologica della natura che l'Engels irride dicendo: «i gatti furono creati per divorare i topi, i topi per essere divorati dai gatti, e tutta la natura per manifestare la sapienza del Creatore».[646]

Nel campo della vita sociale, invece, il materialismo dialettico sovietico non solo non nega l'applicazione della teleologia, ma anzi sottolinea soprattutto il significato dei fini nella vita sociale, e specialmente nella pratica della lotta di classe. Come s'è visto trattando di Lenin, in ciò sta specialmente il significato della filosofia e in genere della teoria sovietica, cioè di aver superato il materialismo storico fatalistico, propugnato dai primi marxisti russi. Contro l'economismo, che troppo innalzava la *stichijnostf* [processo spontaneo], Lenin pone il principio della *soznatel'nost'* [elemento cosciente] ed insiste sulla necessità di quest'elemento nell'evoluzione storica della società. Precisamente per introdurre quest'elemento cosciente nel processo storico, Lenin insisteva tanto sulla necessità della creazione del partito ben disciplinato e

---

[644] Cfr. Mitin, p. 197.
[645] Rozental'-Jüdin, op. cit., p. 269.
[646] Cfr. Rozental'-Jüdin, *op. cit.,* p. 269.

centralizzato, a cui spetta proporre gli scopi al moto spontaneo dei lavoratori e dirigere la classe proletaria nell'attività per la realizzazione di questi scopi. Come osserva Mitin, Marx e Engels consideravano il perseguimento di determinati scopi come nota caratteristica che distingue la vita sociale dalle forze e processi elementari nella natura. Anzi nell'analisi del lavoro Marx, come vedemmo nella prima parte, insiste sulla finalità che distingue il lavoro anche del più scadente dei fabbri da quello della più abile delle api.[647]

Non è qui il caso di discutere l'antico problema della concezione causale o finale del mondo. Dobbiamo invero consentire coi materialisti dialettici quando affermano che la concezione causale e quella finale vanno congiunte, ma non anche intorno al modo con cui essi realizzano la sintesi. Secondo loro, la concezione finale non può ammettersi che nel campo sociale, mentre nel campo della natura può ammettersi solo la concezione causale. Non vogliamo qui entrare nella tanto discussa questione della finalità nella natura, e in particolare della struttura teleologica degli organismi. Giova però osservare che la posizione presa dai materialisti dialettici sovietici, nel problema necessità-casualità, se condotta alle sue ultime conseguenze, richiede il riconoscimento dell'elemento di finalità, anche nella natura.

Trattando delle categorie di necessità e casualità, i filosofi sovietici difendono la tesi che nella natura domina la necessità. La necessità, secondo loro, differisce del tutto specificamente della casualità, benché asseriscano che la casualità passi in necessità; ma questo passaggio è un passaggio dialettico, in cui, secondo le leggi della dialettica, deve apparire una nuova qualità, cosicché si deve dire che la necessità differisce dalla casualità qualitativamente, specificamente. Se dunque secondo loro la necessità consiste in una certa stabilità, costanza, ripetibilità nella sequela dei fenomeni, mentre la casualità significa un caso singolare, la differenza fra le due categorie non può consistere in una differenza puramente numerica in modo che la necessità significhi ciò che avviene spesso, mentre la casualità significhi ciò che avviene una o poche volte, né può consistere in ciò che la necessità postula un nesso causale, mentre la casualità postula un nesso non causale, poiché il materialismo dialettico sovietico a buon diritto sottolinea contro i meccanicisti che la casualità non postula mancanza di nesso causale.

In che sta dunque la differenza essenziale fra la casualità e la necessità che domina nel processo d'evoluzione della natura? I termini con cui gli autori sovietici descrivono o enunciano la categoria di necessità, fanno intendere abbastanza chiaramente che innanzi ai loro occhi sta precisamente la finalità della natura. Cosi, per esempio, nella definizione, riportata a pag. 313, della

---

[647] Cfr. sopra, p. 54.

categoria di necessità, si parla di *zakonomernaja svjaz'* di nesso regolare (*gesetzmäßig*), di determinata (!) ripetibilità che c'è tra fenomeni. Al concetto di necessità si sottintende un elemento logico, una «regola», una «determinazione». Nella stessa definizione si parla di «reciproca dipendenza» (*vzaimoobuslovlennost'*) dei fenomeni. Tutto ciò però richiama un elemento di ordine, di predisposizione, in altri termini un intervento finalistico.

Altrettanto dicasi per la maniera con cui i filosofi sovietici trattano la categoria di causalità. Come abbiamo notato questa va concepita soprattutto come «azione reciproca» (*Wechselwirkung*); tutto il mondo appare come un unico nesso di processi e fenomeni, dal quale solo in astratto si può sciogliere una determinata serie causale, per essere considerata separatamente. Ma tale mutua dipendenza, e in essa anzitutto la dipendenza della causa dall'effetto, presuppone una qualche anticipazione intenzionale dell'effetto futuro, e in ciò precisamente sta la finalità.

Se dunque anche nella natura ammettiamo l'attività finale, però in nessun modo dobbiamo escludere la causalità efficiente. Tutto ciò che avviene nella natura, avviene per causalità efficiente. Se per esempio l'organismo assume una determinata forma, se le radici crescono all'ingiù e il tronco e i rami invece all'insù, tutto ciò avviene per cause fisiche e chimiche. Ma, diciamo noi, questa causalità efficiente da sola non basta a spiegare le azioni della natura se insieme non si ammetta anche la causalità finale. Possiamo dunque andar d'accordo con Mitin, quando protesta contro la separazione della domanda «per quale fine» da quella «per qual causa» una cosa si faccia. Ma va del tutto negata la conseguenza che egli ne trae: «ogni definizione completa d'un dato fenomeno, ogni spiegazione della ragione che ne causa lo svolgimento, contiene in sé anche la spiegazione dello scopo, del fine, per il quale detto fenomeno si verifica. Quando abbiamo chiarito *la ragione per cui* gli occhi hanno una struttura teleologica, noi con ciò stesso abbiamo assodato a qual fine essi sono cosi organizzati».[648]

Quest'ultima asserzione va invalidata. La spiegazione causale dell'origine degli occhi non ci spiega affatto a che cosa servano gli occhi nell'organismo. La spiegazione causale, per quali mutazioni fisiologiche nel loro organismo gli uccelli in autunno migrino da regioni più fredde a regioni più calde, non ci dice per qual fine essi migrano, fine che è da porsi nella conservazione della vita.

---

[648] *Op., cit.*, p. 197; il corsivo è nostro.

**POSSIBILITÀ E REALTÀ** [649]

Nella dottrina della categoria della realtà i materialisti dialettici sovietici seguono in qualche modo Hegel. Con Hegel anzitutto determinano il concetto di «realtà»: «reale» significa «qualche cosa di più profondo che l'esser di fatto delle singole cose o la loro esistenza esteriore immediata. La categoria della realtà include già in sé un contenuto che esprime il complesso integrale di tutti i momenti, interni ed esterni, che formano la realtà oggettiva, la correlazione di tutti questi suoi lati. La categoria della realtà rispecchia il mondo oggettivo, considerato come un processo necessario intrinsecamente condizionato e regolare».[650] Perché qualche cosa sia reale, non basta dunque che di fatto esista. Come per Hegel non tutte le cose che di fatto esistono sono reali, ma solo quelle che sono realizzazioni d'un'idea, cosi per il materialismo dialettico sono reali solo quelle cose che procedono per interna necessità nel processo d'evoluzione del mondo e che corrispondono all'interna legge dalla sua evoluzione.

Nell'introduzione alla Filosofia del Diritto, Hegel aveva scritto la famosa proposizione: «Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale».[651] Questa, per molti seguaci era stata pretesto — e i materialisti dialettici sovietici attribuiscono ciò al senso idealistico che ha in Hegel — a giustificare tutte le istituzioni attualmente esistenti, quali esse fossero. Cosi in Germania gli hegeliani di «Destra» con questo principio difendevano la monarchia prussiana, in Russia Bielinskij ritenne «razionale» il rigido assolutismo di Nicola I. Tuttavia, i materialisti dialettici sovietici riconoscono che lo stesso Hegel, almeno nella Logica e nell'Enciclopedia, aveva inteso questo principio in senso rivoluzionario: un'idea, benché al presente sembri contraria all'ordine di cose esistente, tuttavia può essere reale se esprime una tendenza non ancora realizzata ma inevitabile dell'evoluzione storica. D'altra parte l'ordine esistente non è reale, non ha diritto all'esistenza se non è razionale, se cioè non corrisponde a un'idea.

I materialisti dialettici sovietici inoltre trasportano il principio hegeliano da una concezione idealistica a una concezione materialistica. Invece di «razionale» essi dicono «storicamente necessario»: «Tutto ciò che è razionale, o, parlando il linguaggio del materialismo, tutto ciò che è storicamente necessario, deve diventar realtà»[652] E Mitin ne trae la conseguenza che tutte le istituzioni sociali non razionali, ma tuttavia ancora sussistenti, non avendo

---

[649] *Vozmozhnost' i dejstvitel'nost'*.
[650] A. Shceglov, in GES, 22, 192.
[651] *Lineamenti di filosofia del diritto*, tradotti da Francesco Messineo, Bari, 1913, p. 12.
[652] Mitin, p. 204.

più un fondamento interno nel processo necessario della storia, presto o tardi devono venir distrutte dal processo dell'evoluzione storica.

Contro il meccanicismo ed il materialismo storico fatalistico, ì materialisti dialettici sovietici insistono poi che non basta tradurre la tesi hegeliana della realtà razionale in linguaggio materialistico. Occorre fare di più e non contentarsi di una pura constatazione che tutte le cose reali sono storicamente condizionate, perché per questa via si arriva facilmente al fatalismo; e allora avrebbe ragione Stammler che argomentava contro il marxismo ironicamente: se il socialismo viene per storica necessità, allora è inutile sforzarsi di dare una mano al suo avvento, allo stesso modo come non si fonda un partito per aiutare l'avvento d'un'eclissi di luna.[653]

Perciò, insieme con la categoria di realtà va presa in esame anche la categoria di possibilità (potenza). E invero, noi vediamo nel mondo che non tutti i processi conducono a piena realizzazione tutte le possibilità in esso contenute. Pertanto il materialismo dialettico accanto alla categoria di realtà pone anche la categoria di possibilità.

I meccanicisti identificavano la possibilità e la realtà e cosi arrivavano a una specie di fatalismo. Se il socialismo è storicamente necessario, allora «— dicevano i meccanicisti e i fatalisti — esso si realizzerà inevitabilmente per *samotek*, indipendentemente dall'attività degli uomini. Contro di essi, i materialisti dialettici sovietici, insieme con Stalin, affermano che per tradurre la possibilità in realtà sono necessarie varie condizioni, fra le quali tiene il primo posto l'attività umana: «Il regime sovietico — dice Stalin — crea immense possibilità per la piena vittoria del socialismo. Ma possibilità non vuol dire ancora realtà. Per trasformare la possibilità in realtà, occorre tutta una serie di condizioni, fra le quali non ultime per importanza sono la linea del partito e la sua giusta realizzazione… Per poter trasformare la possibilità in realtà bisogna anzitutto ripudiare la teoria del *samotek*, bisogna… sferrare un'energica offensiva contro gli elementi capitalistici urbani e rurali».[654]

Se da una parte la realtà non va identificata con la possibilità, dall'altra i materialisti dialettici sovietici non vogliono che fra esse si scavi un abisso assoluto. Una separazione del genere, assoluta, «metafisica», fra le due categorie, hanno operato, secondo loro, Spinoza e Kant, contro i quali, essi insistono nel concetto che il nuovo nasce dall'antico, che l'antico prepara le condizioni per la comparsa del nuovo, che il nuovo è contenuto già nell'antico come in potenza.

---

[653] A. Shceglov, in GES, 22, 194.
[654] *Rapporto politico del Comitato Centrale al XVI Congresso del Partito Comunista (bolscevico) dell'URSS,* in *Voprosy leninizma* [Questioni del leninismo], 9 ed. russa, pp. 548-549.

Per superare entrambe le false concezioni, quella idealistica e quella meccanicistica, i materialisti dialettici sovietici, sulle orme di Hegel, propongono la distinzione tra possibilità formale,[655] «astratta», e possibilità reale. Nel primo senso è possibile tutto ciò che si può pensare, che non implica contraddizioni. Ma questo concetto della possibilità, come con Hegel notano i filosofi sovietici, non serve gran che. Alla sua stregua è possibile ritenere che stasera la luna cada sulla terra, o che il sultano diventi papa.

Nella realtà può attuarsi non una possibilità qualunque, ma solo la possibilità reale, cioè quella che ha le sue radici oggettive, necessarie, nella essenza stessa della realtà evolventesi. Questa possibilità reale è qualche cosa non solo di pensabile, ma anche di «oggettivamente esistente», e consiste nella serie di condizioni presentì nella stessa realtà oggettiva.[656]

Alcuni utopisti confondevano le due possibilità. Tali, per es., i populisti, la cui teoria c'è già nota, secondo i quali il socialismo in Russia si può costruire sul fondamento dell'*obshcina* dei contadini senza una previa evoluzione del capitalismo. Lenin e altri marxisti nella loro lotta contro tale teoria dimostrano che l'economia della piccola produzione (*melkotovarnoe chozjajstvo*), se viene lasciata a se stessa può generare solo il capitalismo, non il socialismo.[657]

Che poi sia possibile il passaggio della possibilità astratta in reale, e viceversa, i materialisti dialettici sovietici cercano di dimostrarlo. Ad esempio, essi dicono che l'evoluzione verso il socialismo, evitando il capitalismo, è possibile nell'evoluzione delle regioni arretrate a condizione della vittoria del socialismo nelle regioni progredite; nell'Unione Sovietica quindi si evolvono immediatamente al socialismo regioni arretrate come la Mongolia e la Tuva.[658]

Cosi, perché una possibilità diventi realtà, si richiedono due fattori: in primo luogo, che nell'essenza dell'evoluzione d'un processo ci siano condizioni e tendenze oggettive che favoriscano la realizzazione di questa possibilità, in secondo luogo, l'attività degli uomini diretta alla realizzazione di quella possibilità.

La difficoltà, in questa teoria della possibilità e. della realtà, sta in ciò, che da una parte è reale ciò che avviene per storica necessità, mentre dall'altra parte per il passaggio dalla possibilità alla realtà si richiede l'intervento attivo e cosciente dell'uomo. «Cosciente» è detta questa attività per evitare il termine «libera». Che essi poi concepiscano di fatto questo intervento umano come libero, appare dalla loro opposizione alla concezione meccanicista del

---

[655] Cfr. *La Scienza della Logica,* II, p. 205.
[656] Mitin, p. 206.
[657] GES, 22, 197.
[658] *Ibid.*

*samotek*. Infatti, anche secondo questa concezione le possibilità nel campo storico-sociale si attuano attraverso l'azione umana cosciente, che peraltro non fa che eseguire coscientemente la necessità storica. Alla filosofia leniniana però questa soluzione non riesce soddisfacente: l'uomo deve influire attivamente in questo processo.

I leninisti forse obietteranno, che questo loro postulato di attività e lotta non urta in nessuna maniera contro il concetto del reale, secondo cui reale è ciò che è storicamente necessario, poiché anche questa attività e lotta sono storicamente necessarie. Ma allora ci si può domandare a che serve la lotta contro la teoria del *samotek*, e la propaganda in favore della dottrina della lotta delle classi. Non suppone forse questa propaganda che gli operai possano liberamente scegliere fra la teoria del *samotek* e quella della lotta di classe e che, per decidersi per questa, essi debbano venir convinti da elementi più «coscienti»? Precisamente perché le singole volontà degli operai vengano ridotte ad un'unica volontà collettiva, Lenin sostenne cosi fiere lotte per la fondazione d'un partito strettissimamente disciplinato e centralizzato. Tutto ciò mostra che nella filosofia leniniana, benché a parole si affermi che la realizzazione delle possibilità avviene per storica necessità, l'intervento umano cosciente richiesto per tale realizzazione è in realtà concepito non solo come cosciente, ma anche come libero. In tal modo anche qui ci si para innanzi quella contradizione fondamentale latente nel marxismo secondo la quale il processo storico da una parte sarebbe processo necessario e dall'altra si realizzerebbe per libera attività umana.

## CAPITOLO V. IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA

Nel capitolo II abbiamo visto che il materialismo dialettico muove dal problema, che secondo Engels è fondamentale per ogni filosofia, della relazione fra la conoscenza e la realtà. Questo problema può venir considerato sotto due aspetti: come problema della priorità, cosa cioè venga prima, la materia o la coscienza, e come problema della capacità o meno della coscienza di conoscere il mondo reale, se cioè le nostre rappresentazioni e idee siano immagini fedeli della realtà oggettiva. Del primo problema s'è trattato nei precedenti capitoli; del problema della conoscenza dobbiamo trattare in questo.

Questo è il primo problema della filosofia nel senso che dalla varia soluzione di esso dipende logicamente anche la soluzione del problema ontologico, cioè del problema della natura del mondo e della realtà in genere.[659] Lo ha ben presente Mitin quando fa valere contro i negatori della filosofia, che ogni scienza positiva presuppone la soluzione del problema: che cosa essa ricerchi, un mondo indipendente dalla conoscenza oppure i prodotti della conoscenza, e che ogni scienza positiva presuppone anche una teoria dell'arte di pensare.[660]

Tuttavia, nelle esposizioni sovietiche del materialismo dialettico, il problema ontologico precede il problema gnoseologico. Sia Mitin che Ral'tsevic danno prima l'esposizione del problema della materia e poi quello della teoria della conoscenza. E non si tratta solo d'una precedenza cronologica. Nella stessa trattazione del problema della conoscenza già si presuppone una realtà oggettiva indipendente dalla coscienza. Anzi, alcuni autori lo dicono espressamente. Obickin comincia per l'appunto la sua esposizione della teoria del materialismo dialettico sulla conoscenza con la constatazione: «La teoria marxista-leninista della conoscenza si fonda sull'ammissione dell'esistenza d'un mondo esterno, materiale, indipendente dalla coscienza umana».[661]

Asserzione che è implicita anche nello storicismo che gli autori sovietici propugnano insistentemente nella teoria della conoscenza: la teoria della conoscenza deve affrontare il problema in modo storico, deve ricercare le vie attraverso le quali è maturata la conoscenza dell'uomo sociale,[662] e come la sua conoscenza del mondo nel decorso dei secoli si sia sempre più perfezionata in dipendenza dalla sempre crescente evoluzione dei mezzi di produzione. Lo storicismo, secondo Obickin, è l' «essenza della teoria marxista-

---

[659] Cfr. P. Paolo Dezza S.I., *Filosofia,* Roma, 1944,p. 14.
[660] Cfr. sopra, pp. 163-169.
[661] G. Obickin, *Osnovnye momenty dialekticeskogo protsessa poznanija* [I momenti fondamentali del processo* dialettico della conoscenza], Mosca-Leningrado, 1933, p. 5.
[662] Ral'tsevic, in GES, 22, 198.

leninista della conoscenza».[663] In virtù di esso, «la dialettica marxista-leninista supera la frattura, caratteristica della filosofia borghese, fra la teoria della conoscenza e la storia di quest'ultima»;[664] e in grazia dello stesso storicismo applicato al processo della conoscenza, il materialismo dialettico «dà l'unica risposta scientifica a tali problemi, alla soluzione dei quali la filosofia borghese si è affaticata fino ad oggi, senza trovare una via d'uscita».[665] Certamente, non ci si può mettere a filosofare partendo dal dubbio universale e reale; tuttavia lo storicismo difeso dagli autori sovietici presuppone già una concezione del mondo, la quale per l'appunto richiederebbe una giustificazione; il problema della realtà del mondo esterno è qui dato come già risolto.

#### IL PROCESSO DELLA CONOSCENZA

Come già vedemmo, nella concezione del materialismo dialettico la materia è eterna, non ha principio né fine. Essa si trova in eterno moto, e precisamente in moto dialettico, che conduce per «salti a forme di esistenza sempre più elevate. Da questo processo (evoluzione) è sorta una materia organizzata in modo speciale, cioè la materia «vivente» e il suo più alto prodotto, il «cervello», che ha per speciale proprietà la «coscienza».[666]

La coscienza non è pertanto un secondo principio accanto alla materia, ma una proprietà «della materia altamente organizzata», e consiste nella facoltà di percepire (*vosprinimat'*), di riflettere internamente (*vnutrenne otrazhat'*), di condurre a coscienza (*osoznavat'*) i processi svolgentisi in essa e fuor di essa; i processi oggettivi, fisiologici, nei nostri centri nervosi sono accompagnati dalle loro espressioni interne, soggettive, sotto forma di coscienza. Quel che in sé è oggettivo, processo materiale, per gli esseri forniti di cervello è insieme atto soggettivo, psichico. Questa proprietà è bensì insolubilmente legata al processo fisiologico che si svolge nel sistema nervoso, ma non si identifica con esso.[667] Con questa concezione della relazione fra il fisico e lo psichico, il materialismo dialettico in qualche modo s'accosta alla teoria delle «due bande» {*Zweiseitentheorie*) di Fechner, secondo cui il fisico e lo psichico stanno come la banda concava e quella convessa del cerchio, le quali in realtà sono la stessa cosa, ma si percepiscono diversamente, secondo che l'osservatore sta dentro o fuori del cerchio. L'affinità del materialismo dialettico sovietico con tal teoria appare ancora più chiaramente nel deborinista Bychovskij: «Il fisico e lo psichico sono il medesimo processo, ma consi-

---

[663] *Ibid.,* p. 22.
[664] *Ibid.,* p. 67.
[665] Ral'tsevic, in GES, 22, 198.
[666] Cfr. Obickin, *op. cit.,* pp. 5-6.
[667] Cfr. Mitin, p. 115.

derato da due lati diversi». «Ciò che dall'esterno, dal lato oggettivo, rappresenta un processo fisico, viene invece dall'interno percepito dallo stesso essere materiale come un fenomeno di volontà, come un fenomeno di sensazione, come qualcosa di spirituale».[668]

Con questa concezione, il materialismo dialettico combatte anzitutto l'idealismo che deifica la coscienza, dissociandola dalla materia e dall'attività pratica. Ma respinge anche il materialismo volgare (Vogt, Büchner, Moleschott), secondo il quale «la materia secerne pensiero allo stesso modo come il fegato secerne la bile»[669]; in simile modo anche i meccanicisti distruggono la coscienza, riducendola a processi fisico-chimici e fisiologici. Contro di essi Mitin afferma la proprietà specifica, irriducibile, della coscienza: «come la rotondità non ha per sua proprietà la pesantezza, essendo invece ambedue proprietà diverse d'uno stesso corpo, cosi anche l'estensione e la coscienza sono distinte proprietà della materia».[670]

Quest'ultima affermazione è degna di nota: l'estensione e la coscienza sono proprietà della materia. Con ciò anche Mitin si accosta alla teoria spinoziana del doppio attributo della natura, estensione e pensiero, accostamento che abbiamo a suo tempo notato già nei deborinisti.[671] Se la coscienza insieme con l'estensione vien detta proprietà della materia, allora si impone la questione se non sia da attribuire ad ogni materia una coscienza almeno in germe. E di fatti Lenin una volta s'esprime in questo senso: «In forma chiaramente espressa, la sensazione è collegata solo con la forma superiore della materia (materia organica), e nel "fondamento dell'edificio stesso della materia" si può solo presupporre l'esistenza d'una facoltà simile alla sensazione».[672]

Tuttavia, il materialismo dialettico sovietico si distacca dalla teoria di Plechanov dell'universale animazione della materia, secondo la quale ogni materia possiede la coscienza, benché in vario grado; «anche il sasso pensa» diceva Plechanov. Tale ilozoismo, Mitin lo dichiara incompatibile col materialismo dialettico, secondo il quale la coscienza sorge nel corso dell'evoluzione della materia, ma non è insita in essa fin dal principio.[673]

Ral'tsevic risolve cosi la questione: la coscienza dell'uomo come forma di riflessione ha il suo analogo nelle varie forme di riflessione che si trovano nei gradi inferiori della materia. Ma la riflessione non raggiunge la forma speci-

---

[668] *Ocerk filosofa dialekticeskogo materializma* [Saggio di filosofia del materialismo dialettico], pp. 83-84; cit. da Losskij, *Dialekticeskij materializm v SSSR*, p. 44.
[669] *Lenin,* Materialismo ed empiriocriticismo*, p. 38.*
[670] *Op. cit.,,* p. 115.
[671] Cfr. sopra, p. 262.
[672] *Materialismo ed empiriocriticismo*, p. 37.
[673] Cfr. *op cit.,* p. 116.

fica di coscienza se non in un grado molto elevato d'evoluzione della materia, cioè negli organismi, e fra essi in modo pieno soltanto nell'uomo. Ma come non si dà assoluta differenza fra la coscienza dell'uomo e la coscienza degli animali, cosi nemmeno si può ammettere un'assoluta differenza fra la coscienza di questi e le forme di sensibilità (di facoltà di riflettere) degli organismi elementari, anzi fra la coscienza degli organismi e le forme di riflessione proprie della natura inorganica.

Ma questa continuità fra le varie forme di riflessione, Ral'tsevic non vuole che venga intesa nel senso d'una continuità evoluzionistica che non ammetta insieme una discontinuità. È una continuità dialettica, che non va senza interruzioni, senza salti, senza contraddizioni e lotta. Il passaggio della materia inorganica alla coscienza, e da una forma di coscienza a un'altra superiore, si ha soltanto per salto dialettico, per il sorgere d'una nuova qualità.[674]

Tuttavia, Ral'tsevic confessa che la scienza finora non ha dimostrato concretamente tali passaggi per salti: «Includendo la coscienza sotto la categoria più universale della riflessione, la dialettica materialistica per ciò stesso propone alle scienze naturali la questione non ancora risoluta, come concretamente dalle forme inferiori di moto e riflessione della materia sia sorta la forma più alta di moto e riflessione della materia: la coscienza».[675]

Ma con l'evoluzione della materia inorganica fino al cervello con la sua facoltà, di «interna riflessione», non abbiamo ancora tutti gli elementi essenziali e costitutivi del processo di conoscenza. Portatore (*Träger*) della coscienza non è l'uomo individuale, ma — come insegnava già Feuerbach — l'uomo sociale in tutta la sua concretezza fisica e sociale. Perciò, le forme di coscienza si evolvono in dipendenza dell'attività sociale, e anzitutto del lavoro dell'uomo per ottenere i mezzi di sostentamento, del processo di produzione materiale.[676]

Perciò il soggetto conoscente non va considerato — e in ciò sta il difetto ereditario di tutta la gnoseologia tradizionale — in modo idealistico-astratto, come «coscienza», «anima», «pensiero», «soggetto» sia logico che psicologico e simili; né in modo materialistico-astratto come «uomo ut sic» nella sua naturale e immediata esistenza (*dannost'*, *Gegebenheit*), ma come uomo attivo, rappresentante d'una determinata classe.[677]

---

[674] Cfr. GES, 22, 200.
[675] Cfr. GES, 22, 199-200.
[676] Cfr. Mitin, pp. 114-115.
[677] Cfr. Ral'tsevic, in GES, 22, 198.

Il processo della conoscenza da noi esposto mostra, dunque, come i materialisti dialettici concepiscano il sorgere della coscienza dal moto della materia. Però, aggiunge Mitin,[678] per essere materialista conseguente non basta riconoscere la priorità della materia, ma bisogna riconoscerne anche la conoscibilità.

In tale difficile questione il materialismo dialettico sovietico afferma di tenere una via di mezzo fra l'agnosticismo di Hume e di Kant, da una parte, e l'ingenuo realismo dei machisti dall'altra, e di esser pertanto capace di risolvere questo problema che finora ha costituito il ponte dell'asino per la filosofia. A proposito dell'agnosticismo di Hume e di Kant si afferma che questi hanno scavato un abisso insuperabile tra la «cosa in sé» e il soggetto, avendo separato il soggetto dall'oggetto. Per quanto riguarda il «realismo ingenuo», va notata in Mitin una accezione assai singolare di questo termine: egli chiama p. es. il machismo «realismo ingenuo», perché questo sistema identifica il mondo con le nostre sensazioni.

Contro tali insufficienti concezioni, il materialismo dialettico sovietico vuol giustificare la conoscibilità del mondo esterno per mezzo della famosa teoria leniniana «della riflessione». Secondo questa, le nostre rappresentazioni e concetti non solo si formano sotto l'influsso del mondo esterno sui nostri organi dei sensi, ma anche lo rappresentano, lo «riflettono». La prima affermazione è diretta contro gli idealisti: le rappresentazioni e i concetti non sono creazioni dell'autoevoluzione del soggetto; né sono, come pensano gli «agnostici» (Plechanov), dei geroglifici, bensì «immagini riflesse, fotografie, copie» (*otrazhenija, snimki, kopii*) delle cose.

Tuttavia, la realtà oggettivamente esistente non si riflette subito tutta intera e perfettamente nelle nostre rappresentazioni e nei nostri concetti. Essa è raggiunta nel processo del pensiero, in cui procediamo dallo stato di non-conoscenza a quello di conoscenza, e in cui le «cose in sé» si convertono in «cose per noi»: ieri l'umanità ignorava che l'alizarina esiste anche nel catrame, oggi questo si sa, e tuttavia non è dubbio che l'alizarina esistesse anche ieri nel catrame. Lenin ne inferisce che: a) le cose esistono indipendentemente dalla nostra coscienza e dalle nostre sensazioni; b) non c'è alcuna differenza di principio fra la cosa in sé ed i fenomeni; la differenza fra l'una e gli altri sta semplicemente in ciò che la prima non è ancor conosciuta e gli altri si; c) «nella teoria della conoscenza come anche in tutti gli altri campi della scienza occorre pensare dialetticamente, cioè non presupporre che la nostra conoscenza sia perfetta (*gotovym*) e immutabile, ma indagare come mai dal-

[678] *Op. cit.*, p. 117.

la coscienza comparisca la scienza, come la scienza incompleta e inesatta diventi più completa e più esatta».[679]

Più tardi Lenin ulteriormente elaborò questa teoria della riflessione, insistendo ancor più sul carattere dialettico del processo della conoscenza: «La riflessione della natura nel pensiero dell'uomo va intesa non in una maniera "morta" né "astratta", non senza *moto*, non senza contraddizioni, ma nel processo eterno di moto, di sorgere e risolversi delle contraddizioni».[680]

In ispecie, i leninisti sottolineano due passaggi dialettici nel processo della conoscenza. Il primo è il passaggio dalla materia alla coscienza, che avviene al sorger delle sensazioni; il secondo è il passaggio che avviene nel formarsi di concetti e idee dalle sensazioni e rappresentazioni.[681]

Prendiamo il primo. La sensazione è, secondo Lenin, il risultato dell'azione della materia sui nostri organi di senso, «La sensazione è la trasformazione dell'energia di irritazione esterna in un fatto di coscienza, un'immagine soggettiva del mondo oggettivo».[682] I filosofi sovietici non dicono come avvenga in concreto questo passaggio dialettico, cioè la trasformazione del fisico in psichico. È dialettico e basta. Ma non mancano, sulle orme di Lenin, di porre e trattare un'altra questione, che qui si presenta: la questione del rapporto della sensazione come immagine con ciò che essa mostri, se sia simile ad esso o no. È la famosa questione della soggettività od oggettività delle qualità sensibili.

I materialisti dialettici leninisti difendono contro i meccanicisti e contro Plechanov una stretta oggettività delle qualità sensibili.

Il meccanicista Sarab'janov si sforza di mostrare che ciò che nella coscienza esiste come una qualità determinata (colore, suono...), fuori della coscienza esiste solo come una determinazione quantitativa. Perciò il rosso, l'acido, il duro, ecc., sono solo «nostre sensazioni, nient'altro».[683] Il pensiero di Plechanov, la sua teoria dei geroglifici, già li conosciamo: le sensazioni non sono simili alle cose, ma ne sono simboli, e ad ogni mutazione nella cosa corrisponde anche una mutazione della sensazione.[684]

Tali soluzioni non soddisfano i leninisti, e tuttavia anche in esse è ammessa l'oggettività causale delle qualità sensibili, cioè che le qualità si trovano nelle cose almeno causalmente. Conseguentemente, i leninisti dovrebbero anche ammettere l'oggettività formale delle qualità sensibili cioè che queste si tro-

---

[679] *Materialismo ed empiriocriticismo,* p. 84.
[680] *Quaderni filosofici, p. 188.*
[681] Cfr. Mitin, p. 119.
[682] *Ibid.*
[683] Cfr. Vol'fson-Gak, *op. cit.,* p. 31.
[684] Cfr. sopra, pp. 117-118.

vano nelle cose formalmente. Ma non osano però affermarlo esplicitamente. Lenin, trattando questo punto, dice: «La sensazione è immagine della materia in moto. Noi non possiamo sapere nulla su nessuna forma della materia e su nessuna forma del moto altri- menti che per mezzo della sensazione; le sensazioni vengono suscitate dall'azione della materia in moto sui nostri organi sensitivi… La sensazione di color rosso riflette le vibrazioni dell'etere che procedono con una velocità di circa 450 trilioni al secondo. La sensazione di colore azzurro riflette le vibrazioni dell'etere della velocità di circa 620 trilioni al secondo. Le vibrazioni dell'etere esistono indipendentemente dalle nostre sensazioni luminose. Queste dipendono dall'azione della vibrazione dell'etere sull'organo visivo umano. Le nostre sensazioni riflettono la realtà oggettiva, cioè quel che esiste indipendentemente dall'umanità e dalle sensazioni umane. Cosi guardano [le cose] le scienze naturali».[685]

Primo intento di Lenin, nel passo citato, appare quello di rivendicare il suo realismo materialistico, l'esistenza indipendente cioè della materia dalle nostre sensazioni. Non la materia dipende dalle nostre sensazioni, ma le sensazioni sono prodotte dalla materia in moto, cioè dalle vibrazioni dell'etere. Con ciò viene stabilita anzitutto l'oggettività delle qualità sensibili. Ma nel passo in esame c'è di più. Parlando del riflettersi della materia nella sensazione, chiamando la sensazione una «immagine» della materia in moto, Lenin sembra postulare anche una corrispondenza formale fra la sensazione e il moto della materia che la produce. Ma allora sorge il problema: come mai la sensazione, per es., del colore azzurro può essere un'immagine delle vibrazioni dell'etere di velocità di 620 trilioni al secondo?

Come Lenin, cosi i leninisti non offrono una chiarificazione della questione. Mitin, contro Plechanov e contro i meccanicisti, enuncia cosi la posizione del materialismo dialettico leniniano: «Nella forma soggettiva, nella forma di sensazione, si riflette la qualità oggettiva dell'onda luminosa. Il colore è simile all'azione della luce che lo produce…, ma relativamente».[686] E Vol'fson-Gak: «Adoperando i termini ”copia“, ”fotografia“, ”immagine“, noi esprimiamo felicemente che l'oggetto della rappresentazione e la rappresentazione dell'oggetto sono identici e differenti».[687]

Questa somiglianza relativa fra sensazione e oggetto potrebbe servire da punto di partenza per arrivare a una soluzione della questione, che la risposta di Lenin non ci dà la corrispondenza fra sensazione e oggetto non è formale, ma è più che causale-simbolica. Non già, come sostiene Plechanov, che ad ogni mutamento della sensazione corrisponda un certo mutamento anche

---

[685] *Materialismo ed empiriocriticismo,* p. 247.
[686] Op. *cit.,* p. 120.
[687] Op. *cit.* p. 33.

nella realtà senza però una stretta corrispondenza fra la sensazione e l'oggetto; si deve piuttosto riconoscere che per il nesso causale fra la sensazione e l'oggetto quest'ultimo viene determinato in senso unico, anche se non con una corrispondenza formale. La presenza della sensazione di color azzurro nell'occhio indica inequivocabilmente una certa qualità dell'oggetto, la quale sempre per mezzo di una certa vibrazione dell'etere produce questo determinato effetto.

Ma i leninisti non elaborano il problema, fino a questo punto. Nel lettore rimane l'impressione che i leninisti, da una parte, non s'accontentino dell'oggettività puramente causale delle qualità sensibili, ma che, dall'altra, non osino prender aperta posizione a favore dell'oggettività formale, e perciò usino espressioni ambigue.

Nel passaggio dalla materia alla sensazione si ha dunque il primo «salto» dialettico nel processo della conoscenza. Ma i leninisti ammettono nello stesso processo anche un secondo salto, pure dialettico, e cioè il passaggio dalla sensazione al concetto e all'idea.

Il processo di riflessione — ammoniscono i leninisti — non va inteso in senso strettamente empiristico, nel senso d'un'immediata riflessione delle cose nelle nostre sensazioni. E con ciò vogliono dire che la riflessione non va intesa in modo puramente passivo, dovendosi tener conto anche dell'attività dell'uomo conoscente che con la sua astrazione ricava dalle sensazioni e dalle rappresentazioni i concetti universali e le idee. Anche in questi si riflette la realtà oggettiva: «La conoscenza — dice Lenin — è la riflessione della natura nell'uomo. Ma questa non è una riflessione semplice, immediata, integrale, ma un processo d'una serie d'astrazioni, di formulazioni, di formazione di concetti, leggi, ecc.».[688]

Anche questo passaggio ha carattere dialettico. Nella sensazione e nella rappresentazione si ha la riflessione immediata dell'oggetto, mentre il concetto e l'idea sono riflessioni mediate, mediante cioè la sensazione. La sensazione e la rappresentazione sembrano perciò più vicine agli oggetti che non i concetti, e l'uomo nel processo della conoscenza, formando i concetti e le idee, sembra si allontani dall'oggetto. Tuttavia, il concetto ci mostra l'oggetto nella sua totalità, nel suo moto e nella sua connessione con le altre cose, ce ne mostra l'essenza (si veda quel che s'è detto nel capitolo precedente circa l'essenza e il fenomeno). Nonostante il suo carattere mediato, esso presenta l'oggetto più perfettamente e profondamente. Il processo della conoscenza ci allontana dunque dall'oggetto, ma solo per condurci più vicino ad esso. In ciò

---

[688] *Quaderni filosofici*, p. 176.

sta precisamente l'unità dialettica della sensazione e del pensiero nel processo della conoscenza.[689]

In tal modo il materialismo dialettico sovietico crede di superare la perenne opposizione fra l'empirismo e il razionalismo e l'unilateralità d'entrambi. L'unilateralità e la limitatezza dell'empirismo sensistico sta precisamente in ciò: che scava un abisso fra la sensazione e il concetto. Cosi pure l'unilateralità dei sistemi filosofici del razionalismo fino allo stesso Hegel stava in ciò, che il concetto era tagliato fuori dalla sensazione. Solo il materialismo dialettico, che stabilisce l'unità dialettica fra la sensazione e il concetto, supera l'unilateralità e limitatezza d'entrambi.[690]

In quest'ordine d'idee, Mitin critica l'obiezione mossa da Aksel'rod alla teoria leniniana della riflessione.[691] Costei diceva che se le sensazioni vengono dichiarate copie, immagini, riflessioni delle cose, allora esse separano il soggetto dall'oggetto, allora le cose stesse diventano superflue e si convertono in vere e proprie «cose in sé». E Mitin ribatte accusandola di essersi lasciata sfuggire il carattere dialettico della teoria della riflessione.[692] È proprio in virtù della connessione dialettica, che si verifica nel processo della conoscenza, che le sensazioni non ci separano dalle cose, come aveva affermato Kant, ma al contrario ci uniscono con esse.[693]

Con ciò peraltro, non possediamo ancora tutti gli elementi costitutivi del processo conoscitivo secondo la teoria della riflessione. Le riflessioni, le sensazioni, i concetti, ecc., ci dànno la retta immagine della realtà. «Questa giusta riflessione della realtà si riceve però... nel processo della pratica sociale».[694] La realtà materiale si riflette perfettamente soltanto nella coscienza sociale. Questo elemento sociale, secondo il materialismo dialettico, ha — come vedremo anche in seguito — un significato essenziale anche nelle singole operazioni logiche, nella sensazione, nella formazione dei concetti, ecc.

Insieme con la teoria della riflessione i materialisti dialettici leniniani trattano sempre la questione della verità oggettiva, assoluta e relativa. Cosi Lenin ne esprime la connessione: «Ritenere le nostre sensazioni immagini del mondo esterno, riconoscere la verità oggettiva, trovarsi nella posizione della teoria materialistica della conoscenza, è tutto la stessa cosa».[695]

L'occasione per trattare la questione, Lenin la trovò nella dottrina di Bogdanov ad essa relativa. Nel suo *Empiriomonismo*, Bogdanov aveva scritto: «A

---

[689] Cfr. Mitin, p. 119.
[690] Cfr. Mitin, p. 118.
[691] Cfr. sopra, pp. 179-180.
[692] Cfr. Mitin, p. 261.
[693] *Ibid.*, p. 117.
[694] *Ibid.*, p. 119.
[695] *Materialismo ed empiriocriticismo*, p. 106.

mio parere, il marxismo contiene in sé la negazione dell'assoluta oggettività di qualunque verità, la negazione di tutte le verità eterne».[696] Abbiamo già visto come quest'autore asserisca che l'oggettività dei fenomeni fisici non è altro che il loro significato universale.[697]

Altri avversari il materialismo dialettico sovietico vede nei meccanicisti. Secondo Sarab'janov, per esempio, «non esiste nessuna verità oggettiva; ogni verità è soggettiva». E questa tesi egli determina ulteriormente: «Perché — si domanda — chiamo soggettiva ogni verità? Perché la verità non è un ente oggettivo, perché la verità è la nostra rappresentazione del mondo, delle cose, dei processi.[698]

Il materialismo dialettico sovietico dà molta importanza a questo problema ed alla confutazione d'ogni forma di relativismo. Il suo intento, diretto alla trasformazione rivoluzionaria della realtà ed alla vittoria del proletariato, postula una teoria, che basandosi sul riconoscimento d'una realtà oggettiva, fornisca lo strumento per conoscere le leggi d'evoluzione della realtà da trasformare, e per prevedere il futuro andamento di questo processo.

Con il nome di verità oggettiva i leninisti intendono «quel contenuto oggettivo delle nostre rappresentazioni che non dipende dalla coscienza, né dall'uomo, né dall'umanità».[699] La verità oggettiva è scoperta nel corso dell'evoluzione storica della conoscenza dell'uomo sociale. Essa non è cosa statica, morta, ma processo: «La verità è un processo — afferma Lenin commentando la teoria hegeliana che l'idea nella sua essenza stessa è processo —. Dalla idea soggettiva l'uomo arriva alla verità oggettiva, attraverso la "pratica" (e la tecnica)».[700]

Dal momento che la verità oggettiva ha carattere di processo e che la nostra stessa conoscenza ha anch'essa tale carattere, si impone nella stessa verità oggettiva la distinzione fra verità assoluta e relativa. Da una parte, il riconoscimento della verità oggettiva esige anche il riconoscimento della verità assoluta: «Riconoscere la verità oggettiva, cioè indipendente dall'uomo e dall'umanità, significa riconoscere in un modo o in un altro una verità assoluta».[701] La verità assoluta non è altro che la verità oggettiva in tutta la sua ampiezza. Ma l'uomo è incapace d'abbracciare subito e simultaneamente la totalità di questa verità assoluta; può soltanto avvicinarsi sempre più ad essa, e la raggiunge solo poco a poco. «L'uomo non può abbracciare, riflettere, ritrarre tutta la natura, nella sua pienezza, nella sua ” immediata integralità

---

[696] *Empiriomonizm*, Ш, pp. iv-v.
[697] Cfr. sopra, p. 103.
[698] In «*Podi znamenem marksizma*», 1926, n. 4, p. 66; cit. da Mitin, p. 125.
[699] Mitin, p. 124.
[700] Quaderni filosofici*, p. 193.*
[701] *Lenin,* Materialismo ed empiriocriticismo*, p. 108.*

"; può soltanto eternamente avvicinarvisi, creando astrazioni, concetti, l'immagine scientifica del mondo, ecc., e simili».[702] Questa parziale conquista della verità assoluta è la verità relativa, «II pensiero umano per sua natura è capace di darci e ci dà la verità assoluta, la quale si compone della somma di verità relative».[703] La verità assoluta è cosi la somma delle verità relative.

Ma se cosi è, allora può porsi la. questione se la verità assoluta possa mai venir raggiunta dall'umanità. Se per verità assoluta si designa la verità oggettiva in tutta la sua ampiezza e se il processo umano è ritenuto come un processo infinito, «eterno», d'avvicinamento alla verità assoluta, come afferma il materialismo dialettico leniniano, allora conseguentemente si dovrebbe ritenere che la verità assoluta non possa venir raggiunta né dall'uomo né dall'umanità. L'uomo raggiunge solo la verità oggettiva, non l'assoluta.

Ciò nonostante i deborinisti vengono criticati per esser giunti a questa conclusione. Secondo Deborin, «ogni data verità rappresenta non la verità assoluta, ma una verità relativa... la verità assoluta stessa, invece, non la possediamo mai. Noi solo ci avviciniamo ad essa nella nostra conoscenza e nella nostra attività».[704] Posizione nella quale Mitin vede del relativismo.

Per i leninisti, nella stessa verità relativa viene raggiunta la verità assoluta. Già Lenin nel suo Contributo alla questione sulla dialettica cosi si esprimeva: «Per la dialettica oggettiva anche nel relativo c'è dell'assoluto. Per il soggettivismo e la sofistica il relativo non è che relativo ed esclude l'assoluto».[705]

In tale soluzione però Lenin e i leninisti confondono la definizione della verità assoluta con quella della verità oggettiva, cosa (che si vede molto chiaramente in Mitin, là dove afferma che «ogni scoperta scientifica è storicamente condizionata, limitata, relativa, ma incondizionato è che la conoscenza scientifica, in opposizione all'errore, scopre, riflette la verità oggettiva, la natura assoluta».[706] Della verità oggettiva e della natura assoluta qui si parla come di omonimi.

Max Adler nel suo *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung* dedica due capitoli all'analisi e alla critica della teoria leniniana della riflessione e ne dà un giudizio invero molto negativo: «A Lenin piace molto — egli dice — chiamare l'idealismo critico vecchia robaccia. Ma quest'espressione, non del tutto cortese, si deve però a buon diritto applicare a ciò che Lenin nel suo *Materialismo ed empiriocriticismo* ripetute volte chiama "teoria materialistica della conoscenza". Questa effettivamente non è altro che vecchia robaccia,

---

[702] *Lenin,* Quaderni filosofici*, p. 176.*
[703] *Lenin,* Materialismo ed empiriocriticismo*, p, 110.*
[704] Deborin, *Lenin как myditel* [Lenin come pensatore], ed. 3ª, p. 27; presso Mitin, p. 128.
[705] *Quaderni filosofici,* p. 326; cfr. appendice I.
[706] Op. cit., p. 127.

la cosiddetta teoria della riflessione, in vero già da lungo tempo sepolta sotto le risate della filosofia critica».[707] Il giudizio in esame ha però di mira la teoria della riflessione quale si trova esposta nel *Materialismo ed empiriocriticismo*. Può darsi anche che il deciso realismo che Lenin difende non sia piaciuto all'autore neokantiano. Nei suoi ulteriori studi filosofici Lenin mitigò molto la sua posizione troppo sensistica, quale appariva nel *Materialismo ed empiriocriticismo*, come si può vedere dalle posteriori modificazioni, da noi sopra riferite, della teoria della riflessione, in cui si parla del passaggio dialettico dalla sensazione al concetto. Con tale passaggio dialettico vien difesa anche la differenza qualitativa, specifica, Ira la conoscenza sensoriale e i concetti, che vengono ricavati per astrazione dalle sensazioni. Tutte queste asserzioni contengono ottimi elementi per la costruzione d'una vera teoria della conoscenza. Ma la risposta al problema gnoseologico vero e proprio, come cioè si possa esser certi della corrispondenza fra le nostre «immagini», sia sensoriali che intellettuali, delle cose, e le cose stesse sembra mancare nella teoria leniniana della riflessione.

#### L'IMPORTANZA DELLA PRATICA PER LA CONOSCENZA

Spesso, nel corso della nostra esposizione, abbiamo visto quanta importanza, nella teoria marxistica della conoscenza, venga attribuita alla pratica, non solo nella filosofia sovietica moderna, ma già nei lavori filosofici giovanili di Marx.

Dai filosofi sovietici in ispecie viene asserito un doppio nesso fra la pratica e la conoscenza: in primo luogo, la pratica serve come criterio della veracità della nostra conoscenza; e, in secondo luogo la conoscenza sorge nella pratica e dalla pratica e a essa ritorna; nella pratica si realizza cosi l'unità fra soggetto e oggetto, fra natura e uomo; agendo sulla natura e trasformandola, l'uomo trasforma insieme anche la propria natura.[708]

La prima funzione della pratica è dunque di valere da criterio di veracità per la nostra conoscenza. Come discernere la verità dall'errore, qual è il criterio della verità? si chiedono Vol'fson-Gak.[709] Ripudiata la non-contraddittorietà della nostra conoscenza, in cui gli idealisti delle varie direzioni pongono il criterio della verità, e rigettato il «significato universale» della conoscenza, secondo il quale una proposizione va ammessa come vera perché ammessa da tutti, entrambi criteri inetti di verità, i sovietici si richiamano all'autorità di Marx, che nelle sue famose Tesi su Feuerbach aveva affermato che «la questione se la verità oggettiva sia propria del pensiero umano, non è per

[707] Cit. da Mitin, p. 339.
[708] Cfr. Mitin, p. 128-129.
[709] *Op. cit.*, pp. 33-34.

nulla una questione della teoria, ma una questione pratica. Nella pratica l'uomo deve dimostrare la veracità, cioè la realtà e la forza, la non-trascendenza (*posjustoronnost'*) del proprio pensiero. La disputa sulla realtà o irrealtà del pensiero isolato dalla pratica è una questione meramente scolastica».[710]

Engels cerca di giustificare la tesi di Marx nel suo Ludwig Feuerbach, richiamandosi all'esperimento e alla industria, dove noi dimostriamo la veracità della nostra conoscenza della natura perché siamo capaci di suscitare fenomeni secondo le leggi della natura che noi conosciamo: «Se possiamo dimostrare che la nostra comprensione di un dato fenomeno naturale è giusta, creandolo noi stessi, producendolo dalle sue condizioni e, quel che più conta, facendolo servire ai nostri fini, l'inafferrabile "cosa in sé" di Kant è finita, Le sostanze chimiche che si formano negli organismi animali e vegetali restarono "cose in sé" fino a che la chimica organica non si mise a prepararle l'una dopo l'altra; quando ciò avvenne, la "cosa in sé" si trasformò in una cosa per noi».[711]

Contro quest'argomento di Engels, i critici del marxismo insorsero fieramente accusando Engels di non avere affatto capito Kant. Plechanov lo scagiona invece da tale accusa e propugna l'esattezza della sua argomentazione. Non essendo il fenomeno, secondo Kant, che un frutto dell'impressione prodotta in me dalla cosa in sé, nell'esperimento e nell'attività industriale io costringo la cosa in sé ad impressionarmi in un dato modo, nel modo da me inteso; donde ne segue che io ho almeno qualche conoscenza di alcune sue proprietà.[712] Migliore di questo primo[713] è il secondo argomento addotto da Plechanov. In sede d'esperimento o nell'attività industriale, io costringo la cosa ad impressionarmi in un determinato modo, cioè mi comporto di fronte ad essa in modo attivo, in qualità di causa. Ma, secondo Kant, la categoria di causalità non vige fuori dell'ordine dei fenomeni, nelle cose in sé la categoria di causalità non ha applicazione. «L'esperienza dunque lo contraddice [Kant] più ancora che egli non contraddica se stesso dicendo in un primo tempo che la categoria di causa si riferisce soltanto ai fenomeni (non alle cose in sé) e affermando poi che la "cosa in sé"agisce sul nostro Io, è cioè causa dei fenomeni».[714]

---

[710] Marx-Engels, *Opere,* IV, 589.
[711] Marx-Engels, *Scritti filosofici*, p. 70.
[712] Cfr. le *Annotazioni* di Plechanov a Engels, *Ludwig Feuerbach*, 2ª ed. russa, 1905, p. 109.
[713] In realtà, questo primo argomento contro Kant non sembra convincente, perché Kant non concederebbe per nulla a Plechanov che nell'esperimento e nell'industria io costringo la cosa in. sé ad impressionarmi «in un determinato modo». Le impressioni prodotte dalle cose in sé, secondo Kant, non sono infatti se non una massa amorfa; ogni determinazione viene dall'applicazione delle forme *a priori* del soggetto conoscente.
[714] Plechanov, *op. cit.,* p. 109

Con tali argomentazioni di Plechanov, però, si difende tutt'al più l'argomento di Engels contro i kantiani, ma non si dà un solido fondamento positivo alla sua teoria, secondo la quale nella pratica si avrebbe la soluzione del problema gnoseologico, il criterio per la conoscenza della verità. E invero, come opportunamente osserva Losskij,[715] il successo nell'attività pratica dà bensì diritto ad affermare che siamo in grado di avere una vera conoscenza del mondo, ma con ciò non è ancora risolto il problema della conoscenza: è necessario ancora elaborare una teoria della conoscenza che dimostri la possibilità critico-ontologica (Kant direbbe «le condizioni della possibilità») di come il soggetto abbia una vera scienza non solo delle sue esperienze e degli atti conoscitivi, ma anche dello stesso mondo esterno indipendente dai nostri atti conoscitivi. Gli stessi autori sovietici sentono quest'esigenza e perciò nei loro lavori si trovano sparsi qua e là alcuni elementi nei quali si scorge un certo sforzo di fondare teoreticamente la tesi della pratica come criterio della verità della conoscenza. Tali tentativi partono dal secondo nesso fra la pratica e la conoscenza cui sopra accennammo, cioè dal sorgere della conoscenza nella pratica e dal verificarsi nella pratica l'unità fra il soggetto e l'oggetto, fra l'uomo e la natura.

Come già vedemmo, parlando di Marx, secondo la sua concezione materialistica della storia, la filosofia in quanto «ideologia» è determinata dal modo di produzione dei mezzi per l'esistenza dell'uomo. Questa tesi dipende dalla concezione generale del primato della pratica. La relazione primaria e originaria dell'uomo con la natura non è la relazione teoretica, non è la contemplazione della natura, ma la relazione pratica, l'azione sulla natura per ottenerne i mezzi per l'esistenza, il «lavoro». «II materialismo dialettico dice con il Faust di Goethe: *Im Anfang war die That!* [In principio era l'Azione]!».[716] Di conserva col progresso del lavoro e dei mezzi di produzione progredisce anche l'evoluzione conoscitiva, l'evoluzione della teoria. In tale impostazione del problema gnoseologico Engels vede la superiorità del materialismo dialettico sulle teorie fino ad ora escogitate. Queste conoscevano, le une solo la natura e le altre solo il pensiero, «Prima e più essenziale base del pensiero umano è proprio la trasformazione della natura per opera dell'uomo, non la sola natura come tale, e l'intelletto dell'uomo si evolvette a misura che imparava a trasformare la natura».[717]

Come già vedemmo, l'evoluzione delle forze produttive emancipa bensì l'uomo dal potere della natura, ma solo per assoggettarlo a una nuova servitù, alla necessità economica. Con l'evoluzione delle forze produttive, si com-

---

[715] *Dialekticeskij materìalizm v SSSR*, p. 56.
[716] N. Bel'tov (Plechanov), *K voprosu o razvitii monisticeskago vzgljadana istoriju,* Pietroburgo, 1906, p. 201.
[717] *Dialettica della natura*, cit. da Obickin, *op. cit.*4 p. 16.

plicano le relazioni della produzione fra gli uomini, onde avviene che l'uomo perde il dominio sopra l'andamento del processo economico, e in tal modo, nella società capitalistica, diventa il servo del prodotto del suo stesso lavoro.[718] Quanti più beni l'uomo produce nella società capitalistica, in regime del lavoro esteriorizzato, tanto più debole egli stesso diventa. Il fondamento del male sta nell'alienazione del prodotto dal produttore, come avviene in regime di proprietà privata nella società capitalistica. Questo male ha le sue conseguenze: nel campo sociale ne deriva che la società rinuncia alla sua stessa essenza, alla vita collettiva, e si rende schiava dello stato, onde la società stessa assume un carattere perverso,[719] nel campo teoretico, conseguenza sono «l'illusorietà dell'ideologia borghese, la perversione e il mascheramento dei rapporti reali [di produzione], tutte le scappatoie mistiche ed idealistiche della coscienza borghese».[720] E Zvonov si richiama all'autorità di Marx che in un passo della *Ideologia Tedesca*, appartenente a una redazione anteriore e cancellato nella redazione definitiva, riduce l'illusorietà della coscienza degli individui al carattere perverso del modo di produzione e quello, da esso risultante, dei rapporti sociali: «Se l'espressione cosciente delle relazioni reali di questi individui è illusoria, se essi nelle loro rappresentazioni capovolgono la loro realtà, ciò è, di nuovo, la conseguenza della ristrettezza della loro attività materiale e dei loro ristretti rapporti sociali da ciò promananti».[721]

Ma la stessa natura provvide al malanno. Con la stessa necessità con cui l'evoluzione portò l'uomo ad adattare a sé gli strumenti di produzione e cosi ad assoggettarsi la natura, le relazioni sociali, per la stessa logica interna della loro evoluzione, conducono l'uomo a scoprire le radici della sua servitù e del suo assoggettamento alla necessità economica. E l'uomo riconosce come radice di tale servitù l'anarchia della produzione per cui egli, il produttore, soccombe al potere del prodotto del suo lavoro, della merce. L'uomo ora comincia ad applicare le sue forze all'organizzazione del processo di produzione. Per ciò è necessario che scompaia quella alienazione del prodotto dal produttore, e conseguentemente che si distrugga l'ordine sociale fondato sulla proprietà privata e che la società riprenda la sua essenza collettiva alienata a favore dello stato.

A tale scopo Marx aveva notato[722] che non bastano né la distruzione dell'illusione religiosa né la sola filosofia critica, ma occorre la prassi rivoluzionaria. Attraverso la rivoluzione proletaria e l'instaurazione della società socialisti-

---

[718] Cfr. sopra, pp. 84, nota 1, 317-318.
[719] Cfr. il capitolo su Marx nella parte I, specialmente pp. 28-29, 33-34.
[720] *Zvonov, Partijnost' filosofii, p. 22.*
[721] Marx-Engels, *Opere*, IV, p. 16; cfr. Zvonov, *op. cit.*, pp. 22-23.
[722] Cfr. sopra, p. 34.

ca senza classi, e per mezzo dell'economia pianificata, l'uomo elimina l'anarchia della produzione e si libera cosi dell'asservimento alla necessità economica. Questa è una nuova vittoria della coscienza sulla necessità. L'uomo organizza il processo della produzione e per questa via se l'assoggetta. Finisce il regno della necessità e si instaura quello della libertà.

In tal modo nella società comunistica è superato l'isolamento della teoria (del pensiero) dalla pratica, da cui, nella società borghese, era derivata l'illusorietà della ideologia borghese; Il pensiero vi è ricollegato alla pratica e reintegrato in essa e da ciò segue necessariamente la veracità della teoria, la sua «realtà». La pratica nella società comunistica non è se non un come prolungamento della teoria, la sua «realizzazione» nella vita concreta. In tal senso, Marx scriveva nella sua *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*: non potete sopprimere (superare *aufheben*, in senso hegeliano) la filosofia senza realizzarla.[723] Quando tutta la vita e tutta l'evoluzione del processo di produzione sarà diretta dalla ragione umana e dai suoi piani, e sarà soggetta al suo controllo, allora si avrà la «realizzazione della filosofia».

In questo senso la pratica è invocata come criterio della veracità della conoscenza dai filosofi sovietici, «Perché — si domanda Mitin — proprio la pratica attesta la realtà della nostra conoscenza, e perché fuori della pratica non c'è criterio della veracità di essa?»[724] e risponde concludendo: «La conoscenza degli uomini avrà dunque forza soltanto allora, quando nel processo della pratica sociale, e anzitutto nel processo della produzione materiale, essi raggiungano quel risultato che è stato progettato nel pensiero. Se la conoscenza dell'uomo non riflettesse i processi del mondo esterno cosi quali sono, gli nomini nella loro attività pratica non potrebbero raggiungere i risultati di questa attività progettati nella coscienza».[725]

Perché la teoria della pratica come criterio di veracità della nostra conoscenza sia bene intesa, occorre fare alcune avvertenze. La pratica non va intesa in senso ristretto, come esperienza fatta in laboratorio, cioè come pratica dell'uomo singolo, isolato, ma come prassi della classe proletaria in quanto tale, come prassi rivoluzionaria della lotta di classe, e, poiché il proletariato rappresenta il genuino tipo umano, come prassi di tutto il genere umano. Da tal posizione Obickin critica un indirizzo del deborinista *Sten Komsomol* [Associazione comunista della Gioventù], in cui sono i membri a fare che «ogni *komsomòlets* nella propria esperienza elabori seriamente tutti i problemi e in tal maniera si convinca della giustezza della linea generale del partito. Senza questa condizione, l'attività pratica si converte in servizio, in

---

[723] Cfr. sopra, p. 30.
[724] *Op. cit.,* p. 129.
[725] *Ibidem*

una attitudine da impiegato di fronte alla costruzione del socialismo».[726] La tesi è criticata da Obickin perché oppone l'esperienza individuale di ciascun *komsomòlets* all'esperienza collettiva del partito.[727]

Abbiamo visto sopra come Losskij, contro la dottrina di Engels sulla pratica come criterio di verità, invocasse una teoria della conoscenza giustificante tale affermazione. Nella teoria marxistica ora esposta sulla relazione fra la pratica e la teoria, può vedersi un tentativo di fondazione gnoseologica di quel principio, consistente nell'affermare una connessione e unità dialettica fra la prassi e la teoria. Lenin cosi esprimeva il moto dialettico dall'una all'altra: «Dalla contemplazione viva (*ot zhivogo sozertsanija*) al pensiero astratto e da questo alla pratica: tale la via dialettica della conoscenza della verità, della conoscenza della realtà oggettiva».[728]

Ma come la famosa teoria della riflessione, esaminata nel paragrafo precedente non soddisfa a tutte le esigenze d'una giustificazione teoretica della conoscenza, cosi non vi soddisfa nemmeno questo tentativo di giustificare la conoscenza con la pratica. Infatti, anzitutto, troppe sono le cose presupposte da questa teoria. Una teoria della conoscenza deve esaminare anche i primi principi della nostra conoscenza, e inoltre l'attitudine della nostra stessa facoltà conoscitiva alla scoperta del vero. Invece, nello storicismo marxistico, sono presupposte non solo quest'attitudine della mente, non solo l'indipendenza della realtà esterna dal conoscente, ecc. ma anche perfino la possibilità della certezza storica, che dovrebbe essere uno degli ultimi capi della teoria della conoscenza.

Un'altra incoerenza va rilevata. Secondo la teoria marxista della conoscenza, nella società borghese, in regime di proprietà privata e di lavoro esteriorizzato, la coscienza dell'uomo è malata di illusorietà, di misticismo, d'idealismo, ecc. E tuttavia, proprio in tale periodo della sua evoluzione, i sovietici affermano che l'uomo sociale sarebbe riuscito a scoprire il segreto del suo asservimento alla necessità economica, e, con questa scoperta, a dare inizio al superamento della necessità, all'ascesa dell'uomo sociale, al regno della piena libertà e al trionfo della coscienza sulla necessità.

#### LA DIALETTICA MATERIALISTICA COME LOGICA E COME TEORIA DELLA CONOSCENZA

Trattando della teoria della conoscenza, i leninisti, sulle orme di Hegel, come vedremo nelle pagine seguenti, insistono di continuo sul principio dell'unità della dialettica, della logica e della teoria della conoscenza. Nel materialismo dialettico, affermano, non si dànno varie «discipline» filosofiche, come nella

---

[726] Cfr. Obickin, *op. cit.*, p. 51.
[727] Cfr. Obickin, *ibid.*
[728] *Quaderni filosofici,* p. 166.

filosofia borghese, la quale distingue una logica, una gnoseologia, un'ontologia, ecc., come discipline speciali. Il materialismo dialettico stabilisce l'unità inseparabile della scienza filosofica; questa è insieme logica, teoria della conoscenza e «dialettica», (la quale ultima si può equiparare a ciò che usualmente viene chiamata «ontologia» o «metafisica», finquantoché tratta delle leggi universalissime d'ogni moto, sia della natura che della società); o anche, possiamo dire, la dialettica assolve ad un tempo il compito della logica e della gnoseologia. Questo principio ha, specialmente per la gnoseologia, una grande importanza, e dall'analisi di esso deriva non poca luce su quanto già s'è detto circa la teoria sovietica della conoscenza.

Cosa è quest'unità della dialettica, della logica e della teoria della conoscenza? Per maggior chiarezza affronteremo la questione storicamente.

Fino a Hegel — cosi i leninisti — nella filosofia borghese si aveva il dominio incontestato della logica formale. La logica formale è la scienza delle leggi del pensiero, da cui è guidata la ragione perché proceda rettamente nelle sue operazioni. Essa si occupa solo della rettitudine dell'operazione della ragione, ma non osserva esplicitamente se quel che la ragione pensa sia conforme al mondo reale; essa cioè non tratta esplicitamente della materia della conoscenza, ma solo della forma di essa, donde la denominazione di logica formale.

Kant, in questo astrarre dalla materia del pensiero, vedeva un difetto della logica formale, che si sforzò di superare con la logica trascendentale, la quale non tratta solo della forma del pensiero, ma ne considera anche il contenuto.

Ma specialmente Hegel esigeva una logica che non fosse indifferente di fronte al contenuto del pensiero. Nella sua concezione la logica e la metafisica si identificano; essendo l'Assoluto l'Idea assoluta, in cui l'essere e il pensare coincidono, la scienza dell'Assoluto è insieme Logica e Metafisica. La processione dialettica delle categorie nella Logica hegeliana ci pone ad un tempo innanzi agli occhi il processo dialettico dell'autoevoluzione dell'Assoluto.

Se ora, coi filosofi sovietici, invece di «metafisica» o di «processo dialettico d'autoevoluzione dell'Assoluto», diciamo semplicemente «dialettica», vediamo che in Hegel anzitutto coincidono la logica e la dialettica. Infatti il sistema della dialettica, che espone il processo dell'autoevoluzione dell'idea nelle categorie dialetticamente procedenti l'una dall'altra, è insieme anche logica, essendo tali categorie anche concetti logici. E inoltre vediamo che nella sua concezione coincidono anche la dialettica e la teoria della conoscenza, poiché il processo dell'autoevoluzione dell'idea assoluta è insieme anche il processo della sua conoscenza di sé. Se dunque, nel sistema della dialettica, Hegel mostra come l'idea assoluta giunga alla conoscenza di sé, giustifica in-

sieme anche questa sua conoscenza, e perciò la dialettica in Hegel è anche teoria della conoscenza.

In questo senso, in Hegel «su base idealistica» coincidono la dialettica, la logica e la teoria della conoscenza.[729]

Ora i fondatori del marxismo, pur invertendo la dialettica hegeliana e trasportandola dal piano idealistico sul piano materialistico, accolsero questa unità della dialettica, della logica e della teoria della conoscenza, scoperta da Hegel. Nel suo articolo Karl Marx, Lenin fa osservare che «la dialettica nella concezione di Marx, come anche in Hegel, racchiude in sé ciò che oggi si chiama teoria della conoscenza, gnoseologia».[730]

Lenin dà grande importanza all'unità della dialettica, della logica e della gnoseologia. Nel già citato *Contributo alla questione sulla dialettica*, egli cosi critica Plechanov: «La dialettica stessa è anche la teoria della conoscenza (di Hegel e) del marxismo: ecco a qual ”lato“ della cosa (non si tratta di un ”lato“ della cosa, ma dell'essenza della cosa) non ha rivolto l'attenzione Plechanov, per non dir nulla degli altri marxisti».[731]

Il marxismo-leninistico copia qui ad occhi chiusi il principio dell'identità delle tre discipline, non chiedendosi se ciò sia possibile, una volta respinto l'idealismo hegeliano. In realtà, possibile non è. Infatti, l'identità fra la logica e la metafisica («dialettica») in Hegel risulta dal fatto che l'essere e il pensare si identificano; come pure da tale identificazione risulta che il processo di autoevoluzione dell'Assoluto è insieme processo della sua autoconoscenza e che perciò l'evoluzione della logica («metafisica», «dialettica») è anche la giustificazione dell'autoconoscenza dell'Assoluto. Ma, rigettata l'identità fra l'essere e il pensare, la cosa diventa impossibile. In questo caso posto in luce il processo d'evoluzione della conoscenza, non è ancora con ciò stesso giustificato il suo valore relativamente a una realtà da esso diversa, e diventa necessaria una ricerca allo scopo di gettare il ponte fra il conoscente e la realtà, un esame delle condizioni sotto le quali si ha conoscenza vera e certa.

Dall'identificazione della logica e della gnoseologia con la dialettica derivano gravi conseguenze, sia per la logica che per la teoria della conoscenza. Per quanto riguarda la logica, ne tratteremo nel seguente paragrafo. Qui aggiungeremo solo alcune note sulle conseguenze relative alla teoria della conoscenza che completeranno opportunamente quanto s'è detto nei paragrafi precedenti sulla teoria marxistica-leninistica di essa.

---

[729] Cfr. Obickin, *op. cit.*, p. 59.
[730] *Opere*, XVIII, p. 11.
[731] *Quaderni filosofici*, p. 327; cfr. appendice I.

E, anzitutto, va notato che il principio dell'identità della dialettica e della teoria della conoscenza, tratto da Hegel, piacque molto ai materialisti dialettici, perché parve loro un ottimo fondamento per quello storicismo che essi difendono a spada tratta in tutta la trattazione del problema della conoscenza.

Coincidendo, in Hegel, il processo d'autoevoluzione dell'idea con quello di autoconoscenza, ne seguiva una certa relazione fra l'elemento logico e quello storico, cioè l'identità d'entrambi. L'elemento storico è soltanto la manifestazione dell'evoluzione logica dell'idea. Perciò i singoli sistemi filosofici apparsi nel decorso della storia non sono che gradi nell'evoluzione dell'idea, attraverso i quali essa arriva alla conoscenza di sé. Dimostrato come la catena dei sistemi filosofici nella storia è il processo stesso d'autoconoscenza dell'idea, s'è soddisfatto anche alle esigenze critiche della giustificazione del valore della conoscenza.[732] Anzi, in contrasto con Kant, Hegel nega espressamente che la ragione, la facoltà conoscitiva, vada esaminata prima di passare alla conoscenza.

Pur respingendo l'identificazione dell'elemento logico con lo storico e rimproverando Hegel di concepire la loro relazione in modo che «lo storico vien mangiato dal logico» [733], i leninisti mostrano tuttavia grande stima per lo storicismo di Hegel: «La dialettica — scrive lo stesso Lenin — nella concezione di Marx, come anche in Hegel, racchiude in sé anche ciò che oggi vien chiamata teoria della conoscenza, gnoseologia, che pure deve esaminare il suo oggetto in maniera storica, studiando e generalizzando l'origine e l'evoluzione della conoscenza, il passaggio dal non sapere al conoscere».[734]

La ragione per cui lo storicismo è cosi ben accetto ai sovietici, è la seguente: come la ristrettezza della logica formale consiste nel limitarsi a considerare la forma del pensiero, facendo astrazione dalla materia, dal contenuto, cosi anche il difetto della impostazione kantiana del problema gnoseologico sta nel voler esaminare «la facoltà e i limiti» della conoscenza, antecedentemente a qualunque conoscenza, isolatamente dal processo della conoscenza, il che è impossibile, «È impossibile imparare a nuotare senza andar nell'acqua, è impossibile determinare la facoltà della conoscenza umana senza guardare come agisce in pratica la conoscenza, senza esaminare la storia reale della conoscenza umana. Il fondamento della teoria della conoscenza è la storia della conoscenza, la pratica della conoscenza».[735]

---

[732] Cfr. Obickin, *op. cit.,* pp. 59-60.
[733] Obickin, *op. cit.,* p. 60.
[734] *Opere*, XVIII, p. 11.
[735] Mitin, p. 137.

Da tale principio, in sé giusto, che cioè è impossibile giustificare la facoltà conoscitiva antecedentemente a qualunque atto concreto di conoscenza, e che quindi la conoscenza si può giustificare solo nel concreto esercizio di essa, si giunge a un'illazione eccessiva qual è quella che la giustificazione si avrebbe per mezzo dello studio della storia della conoscenza. L'esperienza ci si presenta in due modi: l'uno — l'esperienza individuale — che compie il singolo individuo, e l'altro — l'esperienza universale della umanità nel decorso della storia della conoscenza scientifica —, che potremmo chiamare «macro-esperienza». Fra le due esperienze c'è un nesso assai stretto. La seconda in qualche modo è rispecchiata e riprodotta nella prima, in quanto l'individuo conoscente nella propria evoluzione ripercorre in qualche maniera la esperienza già acquisita dall'umanità nel corso della sua storia. Perciò alla «macro-esperienza» può essere bensì attribuito un significato non poco importante per la giustificazione della conoscenza, in quanto offre una speciale conferma all'esperienza individuale; nondimeno, essa non può avere significato indipendente dalla prima; essa presuppone già la prima come a sé stante ed avente una forza propria. Senza l'esperienza individuale, la «macro-esperienza» non sussisterebbe, e la ragione ne è che la conoscenza storica che essa presuppone è mediata. Perciò nella soluzione del problema propriamente gnoseologico bisogna prendere le mosse da qualche atto di conoscenza, in cui ci sia unità immediata fra l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente, come può essere un atto di coscienza.

Tuttavia lo storicismo difeso dai sovietici a proposito della teoria della conoscenza e della logica, i leninisti non vogliono che Io si intenda nel senso d'una semplice riduzione di queste alla storia della conoscenza. Nella teoria della conoscenza e nella logica la storia della conoscenza deve esser presa nella sua totalità, in forma universale, secondo i suoi risultati, cioè, com'essi dicono, lo storico va preso dal punto di vista logico. In tal modo il logico rifletterà lo storico, ma in generale, senza le particolarità complicanti, omettendo le deviazioni casuali insignificanti.[736] «II metodo logico, dice Engels, è lo stesso metodo storico, solo liberato dalla sua forma storica e dalle accidentalità storiche che disturbano la compagine armonica dell'esposizione. Esso però non è una mera astrazione logica. Lo svolgimento logico richiede l'illustrazione storica e un continuo contatto con la realtà».[737] In tal maniera «la dialettica, essendo risultato, somma, conclusione dell'evoluzione di tutta la conoscenza, riproduce in maniera logica tutta la storia della conoscenza, in

[736] Cfr. Mitin, p. 138.
[737] Engels, Recensione a Marx, *Per la critica dell'economia politica;* cit. da Obickin, p. 70.

quanto le categorie logiche sono ”gradini“, ”punti nodali“, lungo i quali progrediva il processo storico della conoscenza».[738]

L'esempio classico dell'unione fra logico e storico, i marxisti-leninisti lo vedono nel *Capitale* di Marx. Quest'opera, da una parte, si presenta come la logica del capitalismo, cioè come la sua analisi teoretica; ma insieme ne è anche un compendio storico. In essa è illustrata la stessa dialettica dell'evoluzione della società capitalistica, ma espressa nella logica delle categorie economiche.[739] Cosi il Capitale del Marx appare come un riscontro della Scienza della Logica di Hegel.[740]

I materialisti dialettici leninisti come sappiamo traggono la tesi dell'identificazione della dialettica con la teoria della conoscenza dalla filosofia di Hegel. Mitin sottolinea però la differenza che c'è fra questa identificazione in Hegel da una parte e nel materialismo dialettico dall'altra. In Hegel la storia della conoscenza è presa come processo indipendente dell'autoevoluzione arbitraria dello Spirito, cioè di qualche pensiero Universale; ivi la storia della conoscenza è staccata dalla storia dell'evoluzione del mondo materiale (!) e dalla pratica materiale dell'umanità, dalla sua attività produttrice e dalla lotta delle classi. Nel materialismo dialettico al contrario, la storia della conoscenza non è che «la storia, riflettentesi nel cervello umano, dell'evoluzione del mondo stesso oggettivo materiale, che vien conosciuto nella pratica materiale dell'uomo trasformante e trasfigurante il mondo».[741]

Queste ultime parole sono molto significative; la storia della conoscenza è la stessa storia dell'evoluzione del mondo riflettentesi nel cervello dell'uomo. Dunque, mentre Mitin accusa Hegel d'aver «separato» la storia della conoscenza dalla storia dell'evoluzione del mondo materiale, e di non aver perciò sufficientemente identificato l'essere e il pensiero, egli stesso, ma da opposta parte, giunge a stabilire l'identificazione dell'essere e del pensiero, in quanto il pensiero si integra nell'essere materiale.

#### LOGICA FORMALE E LOGICA DIALETTICA

Come abbiamo visto or ora, il materialismo afferma anche la unità della dialettica (ontologia) con la logica. Nella filosofia marxistica, proclama Obickin, non vi può esser posto per una logica, distinta dalla dialettica, che si contenti dell'investigazione della sola forma del pensiero, perché la dialettica è la scienza delle leggi universalissime dell'evoluzione della natura, della società e del pensiero umano, e perciò secondo la sua essenza contiene insieme con

[738] Obickin, p. 73.
[739] Cfr. Mitin, p. 138; Obickin, p. 70.
[740] Nello stesso senso si pronuncia anche K. Lowith, *Von Hegel bis Nietzsche*, p. 124.
[741] *Op. cit.*, p. 139.

l'investigazione delle leggi dell'essere anche l'investigazione delle leggi del pensare.

Perciò il materialismo abbandona la logica formale e s'assume il compito di fondare una nuova logica, la logica dialettica.

La logica formale è il fondamento del modo di pensare «metafisico» (in senso engelsiano). Il pensiero metafisico conosce soltanto oggetti perfetti, immobili, dati una volta per sempre; per esso le cose e i concetti non divengono, non passano l'uno nell'altro, son quel che sono per sempre. Il metafisico conosce bensì opposizioni, ma solo opposizioni stabili, compiute, immediate, conosce solo il «si si, no no, il resto viene dal maligno».

Cosi anche la logica formale: essa invero non vede solo l'identità delle cose, ma anche la loro opposizione; però non può elevarsi fino a vedere l'unità degli opposti. Identità e opposizione, in essa rimangono astrazioni. Perciò le contraddizioni logiche formali sono contraddizioni di concetti, non del mondo, sono contraddizioni insolubili, immobili, sterili, non sono contraddizioni dialettiche, fonte e fondamento di moto.[742]

Fondamento sociale della logica formale appaiono nella storia forme arretrate, poco mobili, della vita sociale, come per esempio il feudalismo o anche il capitalismo, la cui profonda dialettica interna rimane nascosta sotto forma d'un rozzo moto esterno delle cose (merci).

La logica formale nacque ed ebbe la sua prima formulazione nell'antica Grecia, «La giovane borghesia commerciale greca, che nella persona dei Sofisti conduceva una critica crudele dei principi feudali e della morale feudale, in proporzione della vittoria del capitale commerciale si trovava di fronte alla necessità di dare una giustificazione positiva a procedimenti logici e a forme del pensiero tali che fossero capaci di garantire la stabilità del nuovo ordine borghese e lo sviluppo delle sue forze produttive».[743] Tale compito volle adempiere la logica d'Aristotele, che formulò per la prima le leggi fondamentali del pensiero logico.

Strano è l'apprezzamento che si fa di Aristotele. In lui la logica non avrebbe ancora quel carattere scolastico di logica formale in senso proprio che ricevette dai posteriori aristotelici, «La logica d'Aristotele — cosi Lenin — è aspirazione, ricerca, avvicinamento alla logica di Hegel, — e invece di essa, della logica d'Aristotele (il quale dovunque, in ogni passo pone la questione precisamente della dialettica, è stata fatta una scolastica morta...».[744] Il suo difetto sta in «una pietosa, inerme imbrogliatezza nella dialettica dell'uni-

[742] Cfr. Mitin, pp. 217-218.
[743] Mitin, p. 215.
[744] *Quaderni filosofici*, p. 332.

versale e del singolare, del concetto e della realtà, sensibilmente percepita, dell'oggetto singolare...».[745] Combattendo l'empirismo volgare che vedeva solo il singolare e il particolare, Aristotele, secondo Mitin, ammise l'esistenza del concetto universale come indipendente dagli oggetti particolari (!).[746] Per questo Lenin lo accusava d' «un idealismo primitivo: l'universale (il concetto, l'idea) è un essere separato».[747]

Ciò nonostante, il materialismo dialettico non nega del tutto l'importanza della logica formale come anche della metafisica: queste erano necessarie in un certo grado dell'evoluzione. Come nota Engels, era necessario studiare gli oggetti prima di poter passare ad esplorarne i processi.[748]

Ma la pratica della lotta di classe, la tecnica e l'industria spinse, nei nuovi tempi, all'elaborazione d'un nuovo strumento di conoscenza scientifica; perciò già nella filosofia borghese assistiamo a tentativi di superamento della logica formale e di costruzione della logica dialettica, ma in forma mistificata, pervertita; solo Marx ed Engels giunsero al materialismo dialettico e con ciò anche a una logica dialettica veramente scientifica.[749]

Il senso di una tal logica cosi è espresso da Lenin: «La logica è la dottrina non delle forme esterne del pensiero, ma delle leggi dello sviluppo di tutte le cose materiali, naturali e spirituali, cioè dello sviluppo di tutto il contenuto concreto del mondo e della conoscenza di esso, cioè il risultato, la somma, la conclusione della storia della conoscenza del mondo».[750]

In opposizione alla logica formale, la logica dialettica non astrae dunque dalla materia della conoscenza. Le sue teorie rispecchiano le leggi oggettive del mondo e in tal modo appaiono come forme piene di contenuto.

Un'altra differenza fondamentale tra la logica formale e quella dialettica sta in ciò che la logica formale si fonda sopra tre principi fondamentali: il principio d'identità, di non-contraddizione e del terzo escluso. Il primo principio, A è A, per i materialisti dialettici afferma che tutte le cose e i concetti nel mondo sono qualche cosa di determinato una volta per sempre, un A, sempre identico a se stesso, senza evoluzione, senza moto. Il secondo principio, A non è non-A, dice che a ciascun A si oppone sempre ed eternamente un non A, assolutamente a lui opposto. Nel mondo ci sono si opposizioni, ma il mondo in virtù di esse appare privo d'unità, in un interno smembramento; le sue parti opposte esistono come assolutamente indipendenti fra loro; fra es-

---

[745] *Ibid.*
[746] *Op. cit.,* p. 216.
[747] *Quaderni filosofici,* p. 335.
[748] Cfr. MARX-ENGELS, *Scritti filosofici*, p. 31.
[749] Cfr. Obickin, pp. 61-62.
[750] *Quaderni filosofici,* p. 94.

se non c'è nesso, non c'è moto. Il terzo principio, qualcosa *è* A o *è* non-A, è la generalizzazione dei due precedenti. Qualcosa è o A o la sua opposizione non A, ma che essa possa essere la loro unità, l'unità degli opposti la logica formale è incapace di concepirlo. Questa legge del terzo escluso forma il nocciolo della logica formale ed è radicalmente opposto alla logica dialettica che muove precisamente dall'unità degli opposti.[751]

Ripudiando questi principi della logica formale, il materialismo dialettico tuttavia «lotta contro l'amorfismo dei concetti, lotta per la loro determinatezza nel senso di concretezza e saturatezza di contenuto vivo e reale».[752] Obickin afferma che proprio la logica dialettica rende possibili risposte e conclusioni chiare e determinate, richiedendo essa l'analisi concreta di tutti i collegamenti e di tutte le circostanze.[753] Lenin fu sempre preoccupato della chiarezza e determinatezza delle risoluzioni. «Sulla tattica si deve discutere, ma è obbligatorio in ciò di procedere con perfettissima chiarezza... Il partito della classe in lotta è in dovere di non perder di vista, in tutte queste dispute, la necessità di risposte perfettamente chiare, che non permettano due interpretazioni, sulle questioni concrete della nostra condotta politica: si o no? dobbiamo fare adesso, in questo momento, questa cosa o dobbiamo non farla?».[754]

Perciò la logica formale non è semplicemente negata dai leninisti, non è semplicemente «fandonia», ma, come diceva Lenin, è il suo difetto, assolutizza troppo questa esigenza, scambiando determinatezza con assoluta stabilità, con qualcosa di dato una volta per sempre.

Pur non essendo la logica formale rigettata del tutto, tuttavia i leninisti non sono d'accordo con Plechanov che la riteneva un momento subordinato della logica dialettica. Nella introduzione premessa alla sua traduzione del *Ludwig Feuerbach* di Engels, Plechanov cosi formulava la sua posizione in materia: «Allo stesso modo che l'inerzia è un caso particolare del movimento, cosi il pensiero conforme alle regole della logica formale (conforme alle "leggi fondamentali" del pensiero) è un caso particolare del pensiero dialettico».[755] E Mitin controbatte dicendo che, come l'alchimia non si può ritenere un momento subordinato della chimica, come l'astrologia non può essere un momento dell'astronomia, cosi nemmeno la logica formale può aver posto nella logica dialettica.[756]

---

[751] Cfr. Mitin, p. 218.
[752] Mitin, pp. 222-223.
[753] *Op. cit.*, p. 68.
[754] *Opere*, VIII, p. 216.
[755] Plekhanov, *Le questioni fondamentali del marxismo*, Milano (1945), p. 150.
[756] Op. cit., p. 224.

Il rifiuto della logica formale e la proclamazione della nuova logica, la logica dialettica, obbliga gli autori sovietici a darle una elaborazione concreta di quest'ultima, considerando le singole operazioni della mente, a cominciare dall'elemento più semplice che è la semplice sensazione fino alle operazioni più complicate, come l'induzione e la deduzione. Daremo pertanto una breve esposizione di ciascuno di questi elementi alla luce della logica dialettica.

***a) La sensazione.***

La sensazione, per i leninisti, è il risultato dell'azione del mondo esterno sugli organi esterni del corpo umano. Mitin, come già si è visto, la definisce «la trasformazione dell'energia di irritazione esterna in un fatto di coscienza, un'immagine soggettiva del mondo oggettivo».[757] Le sensazioni congiungono l'uomo col mondo esterno, e perciò sono «la prima fonte e la prima forma della conoscenza».[758] Il materialismo sovietico fa suo il principio aristotelico *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*.[759]

La differenza fra la sua posizione e quella del precedente materialismo, il materialismo dialettico la vede specialmente nella sua applicazione del principio dello storicismo anche alla teoria della sensazione. Anche la sensazione, come ogni cosa al mondo, si evolve. Gli organi meglio evoluti danno una migliore conoscenza del mondo. Il progresso delle sensazioni dipende specialmente dal progresso dell'evoluzione delle forze produttive e, in prima linea, del progresso della tecnica. Col sussidio dei mezzi tecnici (p. es. del cannocchiale) fu possibile rendere le sensazioni più precise e più acute e osservare molte cose che prima rimanevano in ombra.[760]

Le differenze nella struttura del mondo e nell'organizzazione dei sensi dell'uomo condizionano le diverse sensazioni: la vista, il tatto, l'udito, l'olfatto, il gusto. Ma questa diversità di sensazioni non va considerata in maniera troppo assoluta. Benché, invero, ciascuna presenti uno speciale aspetto della realtà, tuttavia fra loro esiste un interno nesso, in certe condizioni l'una può sostituire l'altra. I vari aspetti presentati da ciascun senso, nella realtà stessa non esistono poi separati fra loro. Le sensazioni esprimono la realtà in qualche modo astrattamente» dal momento che ciascuna forma di sensazione presenta un singolo aspetto. In questa astrazione. ha radice la soggettività e l'illusione dei sensi. L'illusione del bastone immerso nell'acqua, che alla vista sembra spezzato, può correggersi ad es. per mezzo del tatto.[761]

---

[757] *Op. cit.,* p. 119; cfr. sopra, p. 342.
[758] Ral'tsevic, in GES, 22, 201.
[759] *Ibid.*
[760] Cfr. GES, 22, 201-202.
[761] Cfr. GES, 22, 204.

La sensazione, per i leninisti, non va però intesa come qualcosa di puramente passivo. Non è un riflesso passivo, ma un atteggiamento attivo del conoscente. Con questo atteggiamento attivo si spiega l'associazione delle varie sensazioni in percezione d'un solo oggetto, funzione che Aristotele ascrive al «senso comune». «La conoscenza sensitiva, dice Obickin, è un atteggiamento attivo del soggetto conoscente verso l'oggetto conosciuto. La sensibilità non percepisce soltanto passivamente; la percezione procede piuttosto in forma attiva. Nella stessa conoscenza sensitiva è contenuta la possibilità di stabilire la somiglianza, la differenza e gli stessi elementi di universalità. Proprio per questo la conoscenza sensitiva prepara il terreno per il passaggio alla conoscenza dell'universalità, dell'essenza, delle leggi».[762] E Obickin si richiama a un passo del libro di Feuerbach sulla filosofia di Leibniz, trascritto da Lenin nei suoi Quaderni filosofici: «Vedo io forse solo la foglia e non anche gli alberi? Non c'è forse il sentimento d'identità, d'eguaglianza e di differenza?».[763]

Su questa proprietà della conoscenza sensoriale si fonda anche l'impossibilità di separare l'attività sensitiva dall'attività superiore, intellettiva. «Sarebbe un gravissimo errore staccare questa forma di conoscenza, la sensazione, dalle sue forme superiori: pensiero, concetti, giudizi, raziocini. Non c'è dubbio che, quanto più alto sarà il grado dell'evoluzione storica che consideriamo, tanto più giusta sarà la tesi che un certo corredo di cognizione nella forma più elevata, nella forma di rappresentazione e di concetto, è un presupposto della percezione sensitiva della realtà oggettiva da parte dell'uomo».[764] È interessante quest'affermazione di Ral'tsevic, perché in essa vien ammesso un certo elemento aprioristico nell'esperienza sensoriale; questo «certo corredo di cognizioni in forma più elevata, nella forma di rappresentazione e di concetto» che è necessario per la sensazione in un grado più elevato di evoluzione storica, rassomiglia assai alle forme a priori che Kant dice necessarie per qualsiasi esperienza.

Ciò conduce a un'altra proprietà della sensazione che la logica del materialismo dialettico leniniano difende contro Feuerbach, ma anche contro Plechanov e contro i meccanicisti che riducono la sensazione a un atto meramente fisiologico; vogliamo dire il carattere sociale della sensazione. «Le sensazioni… sono sempre sensazioni dell'uomo sociale. Le sensazioni dell'uomo sociale si hanno sempre mediante il suo essere sociale, mediante la sua coscienza sociale intera… Le percezioni sensibili dell'uomo sociale sono media-

---

[762] *Op. cit.,* p. 8.
[763] *Quaderni filosofici*, p. 83; cfr. L. Feuerbach, *Sämtl.* Werke, IV, 1910. pp. 193-194.
[764] Ral'tsevic, in GES, 22, 200.

te per mezzo della sua esperienza anteriore, la sua pratica, la pratica della classe nel suo complesso...».[765]

Questa insistenza sul carattere sociale della sensazione e su quello storico derivante dall'influsso delle forze produttive e tecniche sopra stabilito è forse ciò che più caratterizza la trattazione del problema delle sensazioni nella «logica dialettica» dei sovietici dalla sua trattazione nella logica «formale» tradizionale. Ma non è tutto. Vi è ancora un punto dove la dialettica determina la loro dottrina sulla sensazione. Riferendosi ai lavori scientifici di N. J. Marr[766] e di Lévy-Bruhl, i sovietici sottolineano che il pensiero dell'uomo fu primitivamente identico con l'intuizione sensitiva e che questa intuizione ebbe un carattere essenzialmente dialettico. Secondo la legge della «partecipazione» stabilita da Lévy- Bruhl, le rappresentazioni dei primitivi sono l'oggetto che esse presentano e insieme anche qualcos'altro. Il loro pensiero è «prelogico», cioè non vincolato al principio della contraddizione e della causalità.[767] Anche Marr intende mostrare che il fondamento della coscienza del primitivo è la legge dell'unità degli opposti. L'uomo primitivo con lo stesso termine designa cose opposte; egli non distingue fra l'agente, l'azione e l'oggetto, fra il tutto e la parte, fra la cosa e la sua manifestazione. Egli designa con la stessa parola il giorno e la notte, il principio e la fine, la terra e il cielo, il vivo e il morto, il bianco e il nero.[768]

***b) La rappresentazione.***[769]

La rappresentazione è la prima forma di generalizzazione delle sensazioni. Essa consiste nella «congiunzione dei singoli tratti, lati, proprietà dell'oggetto, che una volta furono percepiti immediatamente dagli organi esterni dei sensi e conservati nella memoria, in un'immagine unica...».[770]

Come la sensazione, cosi anche la rappresentazione non ha carattere meramente passivo. Essa non è un leggere passivamente delle sensazioni conservate nella memoria; in essa, piuttosto, la mente umana per la prima volta si manifesta come forza creativa.

Quest'attività però non si esaurisce nella formazione delle rappresentazioni, ma va oltre, a formare i concetti. La rappresentazione pertanto non è un

---

[765] Obickin, *op. cit.*, pp. 13-14.
[766] N. J. Marr (1864-1934) è uno dei più insigni studiosi sovietici di lingue.
[767] Che questa mente «prelogica» dei primitivi non sia da intendersi nel senso di «antilogico», e che quindi la mentalità dei primitivi non è di natura diversa da quella dei popoli civili, lo doveva concedere lo stesso Lévy- Bruhl. Cfr. V. Marcozzi S. J., *La vita e l'uomo. Problemi di biologia e di antropologia*, Milano, 1946, pp. 366 ss.; ivi sono indicati anche numerosi valenti etnologi contrari alla teoria di Lévy-Bruhl.
[768] Cfr. GES, 22, 207.
[769] *Predstavlenie*.
[770] Ral'tsevic, in GES, 22, 207.

campo chiuso in sé e separato dalla sensazione e dal concetto, ma piuttosto è il passaggio, il moto dalla sensazione al concetto.

***c) Il concetto.***[771]

L'intuizione sensoriale è imperfetta: essa o dà il tutto non distinguendo in esso le parti e gli elementi costitutivi (per es., nel raggio di luce bianca non distinguendo i sette colori dello spettro che lo costituiscono), oppure dà le parti senza percepirne il nesso con le altre parti e col tutto. Questa imperfezione della sensazione è superata dal pensiero e dal concetto che per mezzo di essa si formano.[772]

Già abbiamo visto che il passaggio dalla sensazione e dalla rappresentazione al concetto è concepito nel materialismo dialettico leniniano come un passaggio dialettico per salto.[773]

Questo salto il pensiero lo compie mentre astrae dagli oggetti concreti. I concetti universali infatti nel materialismo dialettico sorgono per astrazione. Come la rappresentazione è generalizzazione dalle sensazioni, cosi il concetto appare generalizzazione dalle rappresentazioni. Esso «viene astratto dalle forme concrete e singolari dell'esistenza d'un dato oggetto, e insieme ne dà le determinazioni più profonde e più universali. Il concetto nega quel tratto essenziale della rappresentazione in forza del quale questa vien posta sullo stesso piano con la sensazione, cioè la forma singolare della sua immagine».[774] Lenin a questo punto si pone la questione se la rappresentazione sia più vicina alla realtà del concetto, e risponde «Si e no. La rappresentazione non può afferrare il moto nella sua totalità; per esempio, non afferra un moto d'una velocità di 300.000 chilometri al secondo; il pensiero però lo afferra e lo deve afferrare».[775]

Accanto a questa teoria abbastanza giusta dell'astrazione, secondo la quale l'astrazione consiste nella formazione d'un concetto universale che presenta le note essenziali comuni a più oggetti singoli, presso gli autori sovietici si trova anche un altro concetto dell'astrazione, secondo cui questa consisterebbe nella considerazione separata d'un oggetto sciolto dal legame e dalla mutua azione, in cui si trova cogli altri oggetti e cose del mondo, perché cosi meglio appaia quel che conviene a questo oggetto in sé. I singoli fenomeni e

---

[771] *Ponjatie.*
[772] Cfr. Vol'fson-Gak, *op. cit.,* p. 25.
[773] Perciò non ci sembra giustificato il giudizio di Losskij, quando accusa il materialismo dialettico sovietico di sensismo, scrivendo: «La struttura della coscienza [secondo la filosofia sovietica] dev'essere interpretata nello spirito del sensismo, cioè dev'essere ridotta alle sensazioni; la coscienza deve ritenersi come passiva (la coscienza vien determinata dall'essere, non l'essere vien determinato dalla coscienza)» (*Dialekticeskij materializm v SSSR,* p. 60). Per ciò che riguarda l'accusa di passività della coscienza, si è visto ora, che questa non vale nemmeno per la sensazione e per la rappresentazione, molto meno ancora per la formazione dei concetti i quali vengono formati per attività astrattiva.
[774] Ral'tsevic, in GES, 22, 209.
[775] *Quaderni filosofici,* p. 218.

oggetti nella natura e nella società influiscono l'uno sull'altro e si mutano l'un l'altro. Perciò se vogliamo, studiare qualche fenomeno in forma pura ci sforziamo di isolarlo dagli influssi disturbatori, e se non è possibile di intraprendere tale isolamento in realtà, ci sforziamo di fare astrazione almeno intenzionalmente da essi. Tale «astrazione» è usata da Marx specialmente nelle ricerche sulla società e le sue leggi.[776]

Nel carattere dell'astrazione prima riferito, il materialismo dialettico poco differisce dalla comune dottrina della logica formale. Perciò i materialisti dialettici, per salvare l'indole dialettica della loro logica s'affrettano a sottolineare anche qui, come nella teoria delle sensazioni, l'importanza che ha l'evoluzione storica nella formazione dei concetti. Il processo d'evoluzione della conoscenza teoretica è un lungo processo storico. E come la conoscenza teoretica in genere storicamente si evolve in intimo nesso con la pratica dell'uomo, cosi specialmente anche le categorie e i concetti hanno la loro origine nella pratica. Questa teoria la troviamo già in Marx: (Cosa avrebbe detto il vecchio Hegel, se avesse saputo nell'altro mondo che l'*Allgemeine* (l'universale) in tedesco e nei dialetti nordici non significa altro che fondo comunale, e che il *Sondere-Besondere* (il particolare) non è altro che un podere peculiare staccato dal fondo comunale? Cosi dunque è perfettamente chiaro che le categorie logiche sorgono dalla "nostra comunione" (dalla pratica)».[777]

L'origine dei concetti universali, condizionata dall'evoluzione della pratica dell'uomo sociale, permise all'uomo di penetrare sempre più profondamente nella realtà che lo circonda. Trascorsero millenni prima che l'uomo dalla conoscenza e denominazione d'una cosa concreta giungesse alla formazione del concetto della cosa come d'un corpo materiale in generale, e poi al concetto della materia come di fondamento d'ogni cosa esistente. In questo senso Lenin chiama i concetti e le categorie «gradini» e «punti nodali» nell'evoluzione della conoscenza umana.[778]

Con tale dottrina il materialismo dialettico vuol tenere, nella questione dell'origine delle idee, una posizione intermedia fra l'empirismo e il razionalismo. Al razionalismo e alla sua teoria delle idee innate esso oppone questa sua teoria dell'origine storica dei concetti; questi, non esclusi quelli fondamentali dell'aritmetica e della geometria, come i concetti di numero e di figura, sono ricavati dalla vita pratica ed hanno avuto origine esclusivamente dal mondo esterno. Contro l'empirismo, il materialismo dialettico invece nega che abbiano valore oggettivo nella nostra conoscenza soltanto gli elemen-

---

[776] Cfr. Vol'fson-Gak, *op. cit.,* p. 26.
[777] Lettera di Marx a Engels del 25-3-1868, citata da Obickin, *op., cit.*, pp. 16-17.
[778] Cfr. Obickin, *op. cit.*, pp. 17-18.

ti ricavati dall'esperienza sensibile. Il concetto di causalità, per esempio, non ci è dato nelle sensazioni, e tuttavia gli va attribuito un valore oggettivo. Questo valore oggettivo, il concetto di causalità lo acquista dalla pratica. Se astraiamo dalla pratica e ci limitiamo alle sole osservazioni della natura, non siamo in grado di far fronte all'obiezione mossa da Hume contro il valore oggettivo del concetto di causalità, che il *post hoc* non giustifica il *propter hoc*. L'attività pratica invece ci dà la possibilità di convincerci del valore oggettivo di questo concetto.[779]

Né il razionalismo, né l'empirismo possono spiegare la relazione vigente fra l'esperienza e il pensiero, perché l'uno resta fisso al «puro» pensiero, l'altro alla «pura» esperienza. L'esperienza e il pensiero invece esistono in unità, come due momenti d'un solo e identico processo conoscitivo.[780] Questa conclusione è giusta, tuttavia va osservato che se la pratica è in grado di confermarci che abbiamo una conoscenza vera, non ci dice però ancora perché e come il nostro pensiero sia in grado di cogliere la verità.

Dopo aver trattato dell'attività mentale per cui noi giungiamo alla formazione dei concetti, passiamo ora ad esporre la teoria stessa dei materialisti dialettici sul concetto. A questo proposito specialmente essi si pongono in opposizione con la logica formale, poiché questa conosce soltanto concetti universali astratti, e afferma che quanto maggiore diventa l'estensione dei concetti, tanto più povera ne diventa la comprensione.

Già Hegel, nella sua Logica, si propose di superare tale carattere del concetto universale e di sostituirgli un universale concreto che contenga in sé tutta la pienezza dei suoi inferiori, e nell'introduzione scriveva: «Solo in seguito a una più profonda conoscenza delle altre scienze l'elemento logico si eleva per lo spirito soggettivo fino a valere non già semplicemente come un universale astratto, ma come l'universale che abbraccia in sé la ricchezza del particolare».[781]

Insieme coi passi riportati già nel cap. III, in cui Hegel svolge il suo concetto della *Selbstbewegung* (autocinesi), questo e altri simili ad esso, erano quelli che facevano più profonda impressione nell'animo di Lenin. Citando questo passo, egli notava: «Una formula magnifica: “non solo un universale astratto”, ma un universale che incarni in sé la ricchezza del particolare, individuale, del singolare…!! benissimo!».[782]

---

[779] Cfr. Vol'fson-Gak, *op. cit.*, pp. 28-31; Obickin, *op. cit.*, p. 17.
[780] Vol'fson*Gak, *op. cit.*, p. 31.
[781] *La Scienza della Logica*, vol. I, pp. 42-43.
[782] *Quaderni filosofici*, p. 99.

La concretezza dei concetti, nel materialismo dialettico, deriva dall'unità fra l'universale, il particolare e il singolare, che vien da esso stabilita sulle orme di Lenin. Il concetto concreto, da una parte, è universale come il concetto della logica formale; ma, dall'altra, in opposizione al concetto della logica formale, racchiude in sé la ricchezza del particolare e del singolare.[783]

Ma come va concepita quest'affermazione che l'universale racchiude in sé anche il particolare e il singolare? Lenin ne parla nel suo *Contributo alla questione della dialettica*, ove, nella relazione fra l'universale e il particolare, vede una relazione dialettica: «Dunque, gli opposti (il singolare è opposto all'universale) sono identici: il particolare non esiste altrimenti che in quella connessione che conduce all'universale. L'universale esiste solo nel particolare, per mezzo del particolare. Ogni particolare è (in un modo o in un altro) l'universale. Ogni universale è una particella (o lato o essenza) del particolare. Ogni universale solo approssimativamente comprende tutti gli oggetti particolari. Ogni particolare entra incompletamente nell'universale, ecc. ecc. Ogni particolare è legato per mezzo di migliaia di passaggi con particolari (cose, fenomeni, processi) di altro genere...».[784] In questo passo, che non brilla per eccessiva chiarezza, una cosa tuttavia sembra venire in luce: che Lenin cioè concepisce l'unità fra singolare e universale nel concetto concreto come un nesso osservato fra i singoli particolari. Dunque, il concetto concreto sembra si riduca a ciò, che io vedo il nesso e le forme di passaggio che vigono fra i singoli oggetti concreti.

Mentre in questo passo sembra prevalere la concezione puramente positivistica che colloca universale e particolare sullo stesso piano di realtà empirica e dell'universale fa semplicemente la totalità dei particolari, in altro luogo Lenin s'avvicina maggiormente a una concezione più «metafisica» (non nel senso engelsiano, ma nel senso dell'ammissione di una qualche realtà trascendente il mondo fisico). Nelle sue annotazioni alla *Logica di Hegel*, egli scrive: «Da un certo punto di vista, in certe condizioni l'universale è particolare, il particolare è l'universale. Non solo (1) nesso, e nesso insolubile, di tutti i concetti e giudizi, ma anche (2) passaggi dell'uno nell'altro, e non solo passaggi, ma anche (3) identità degli opposti...[785]

Qui Lenin, non contento della mera connessione dei fenomeni e del passaggio dell'uno nell'altro, si spinge a cercare anche l' «identità degli opposti», la qual coincidenza degli opposti, a trarne le conseguenze, richiede necessariamente — come abbiamo i visto nel cap. III — un superamento del positivismo e un riconoscimento dei principi ideali nella realtà.

---

[783] Cfr. Ral'tsevic, in GES, 22, 212.
[784] *Quaderni filosofici*, p. 327.
[785] *Op. cit.,* pp. 171-172.

Che però i materialisti dialettici siano più inclini alla concezione positivistica del principio dell'unità fra l'universale e il particolare, appare anche dagli esempi che essi portano per tali «concetti concreti», i quali, quanto più crescono in estensione, tanto più ricchi diventano anche in comprensione: «Il concetto di merce, dice Mitin, il concetto di classe, non sono astrazioni vuote e senza contenuto: esse non appartengono soltanto al pensiero, come pensano, per esempio, gli odierni meccanicisti. Essi riflettono nessi reali e oggettivi fra le cose. La classe operaia non è una vuota astrazione della moltitudine dei singoli operai, ma la loro unità integrale, un gruppo reale sociale che occupa un determinato posto nel sistema storicamente determinato della produzione».[786] Ritroviamo qui quel che abbiamo già osservato in quest'autore a proposito della categoria dell'essenza. L'essenza non viene intesa come un principio ideale che sta nella profondità dell'oggetto, un suo costitutivo, ma solo come la totalità delle relazioni fra gli oggetti empiricamente presi. Cosi anche qui l'universale vien preso soltanto come totalità e come somma delle relazioni vigenti fra singolari.

In tal modo, tutta la teoria del «concetto concreto» sembra ridursi a una confusione tra le varie classi di concetti universali. Infatti, quando la logica formale mostra che il concetto universale diventa tanto più povero in comprensione quanto più ampio diviene in estensione, essa tratta del concetto generico. Invece la logica recente, benché sia ancora lontana da una classificazione dei concetti universali comunemente accettata,[787] tuttavia generalmente ai concetti generici affianca anche altre diverse classi di concetti universali, quali i concetti collettivi, i concetti complessivi,[788] i concetti di serie (che esprimono una serie, come «lo spettro» e simili), ecc. Quando il materialismo dialettico leniniano parla, per esempio, della classe operaia come d'un esempio di un concetto concreto, si tratta non di concetto generico, ma di concetto collettivo che anche secondo la logica non dialettica in nessun modo diventa più povero in comprensione ampliandosi in estensione (il concetto «flotta» non divien più povero in comprensione quanto maggior numero di navi la flotta comprende).

Nonostante la teoria del concetto concreto, nel materialismo dialettico non mancano anche i concetti astratti, benché ad essi venga attribuita solo un'importanza subordinata. Il processo conoscitivo pertanto appare fondato su due rami: l'uno ascendente, discendente l'altro. La mente dall'oggetto concreto per astrazione forma i concetti universali astratti (ramo ascenden-

---

[786] Mitin, p. 221.

[787] Cfr. Hans Wetter, *Zur Systematik der Allgemeinbegriffe,* in «Blätter für Deutsche Philosophie», 11 (1987), pp. 24-44.

[788] Nel citato articolo di Wetter come esempio di concetto complessivo *(Inbegriff)* vien addotto il concetto di «Rinascimento» che comprende, fra gli altri, i seguenti concetti inferiori: «La scuola pittorica olandese», «la guerra dei contadini», «la Riforma», «Savonarola».

te), per poi (ramo discendente) scendere nuovamente a riprodurre il concreto dalla sintesi delle determinazioni già astratte da esso.

Un esempio Mitin lo trae dalla *Critica dell'economia politica* di Marx, in cui questi giustifica il metodo usato in questa opera: metodo del passaggio dall'astratto al concreto. Nei suoi primordi, nel secolo XVII, la economia politica si attenne al primo metodo. Ma dopo che, per mezzo del metodo d'analisi, venne ricavato un nucleo di determinazioni fondamentali, sarà legittimo usare il secondo metodo, e andare dall'astratto al concreto. «Il concreto perciò è concreto perché è l'unione di molte determinazioni, apparendo cosi come un'unità del vario. Nel pensiero esso perciò appare come processo d'unione, come risultato e non come punto di partenza, benché sia punto di partenza nella realtà, e conseguentemente anche punto di partenza nell'intuizione sensibile e nella rappresentazione. Nella prima via la rappresentazione piena di contenuto svapora fino al grado d'una determinazione astratta; nella seconda le determinazioni astratte conducono alla ricostruzione del concreto per mezzo del pensiero».[789] Col richiamo a questo esempio, tratto da Marx, gli autori sovietici intendono mettere in risalto la parte subordinata che ha il concetto astratto di fronte al concetto concreto. Ma bisogna osservare che nel brano citato Marx tratta piuttosto del metodo sintetico, anziché di un «concetto concreto», e che col metodo sintetico non si forma un concetto generico, ma la definizione di un oggetto. Ora, questa operazione non è una novità neanche per la logica tradizionale.

***d) Il giudizio.*** [790]

Ci siamo dovuti intrattenere a lungo sulla teoria del concetto concreto perché essa, nella logica dialettica, costituisce il fondamento della teoria del giudizio e delle altre operazioni mentali, con la conseguenza che anche come metodo di questa riappare la considerazione storica, lo storicismo già a noi noto. Engels lo esige espressamente in questo campo. La logica dialettica, secondo questo autore, non deve accontentarsi come la logica formale d'una pura giustapposizione di varie forme di giudizi; «essa, al contrario, deduce queste forme l'una dall'altra, stabilisce fra esse relazione di subordinazione, ma non di coordinazione; trae le forme superiori dalle inferiori».[791]

Engels inoltre prende da Hegel la classificazione dei giudizi, distinguendoli in quattro classi: 1) giudizi dell'esistenza; 2) giudizi della riflessione; 3) giudizi della necessità; 4) giudizi del concetto. Egli ritiene questa classificazione fondata non solo sulle leggi del pensiero, ma anche su quelle della natura.

---

[789] Citato da Mitin, p. 220.

[790] *Suzhdenie.*

[791] *Dialettica della natura,* in Marx-Engels*, Opere,* XIV, p. 494.

Il moto dei giudizi e dei raziocini riflette in forma logica le leggi universali dell'evoluzione della realtà oggettiva e la storia della conoscenza umana. Perciò la subordinazione dei giudizi deve riflettere in forma logica il processo storico dell'evoluzione della realtà e del pensiero umano.

Engels illustra con qualche esempio concreto questa teoria. Già l'uomo preistorico sapeva che l'attrito genera calore, quando per esempio con l'attrito accendeva il fuoco. Ma dovettero passare millenni perché l'uomo arrivasse al giudizio: «l'attrito è fonte di calore». Cosi pure dovettero passare millenni perché nel 1842 Mayer e Joule giungessero al giudizio: ogni moto meccanico è capace di mutarsi per mezzo dell'attrito in calore (giudizio della riflessione). Ma già tre anni dopo, Mayer poté portar anche questo giudizio della riflessione al livello a cui si trova adesso: ogni forma di moto può ed anzi deve, sotto condizioni determinate per ciascun caso, mutarsi direttamente o indirettamente in qualsiasi altra forma di moto (giudizio del concetto, e anzi apodittico, che è la più elevata forma di giudizio).[792]

Un'altra proprietà della logica dialettica nella teoria del giudizio sta in ciò: che essa, come abbiamo visto anche a proposito delle altre operazioni logiche, tratta questa teoria in intimo nesso con la pratica dell'umanità, da una parte, e con l'evoluzione concreta delle scienze positive dall'altra. Dunque, anche qui il carattere dialettico della logica del materialismo dialettico si ricava specialmente dallo storicismo.

***e) Il ragionamento.***[793]

Come i giudizi sono immagini delle relazioni fra le singole cose e processi, cosi il ragionamento nel materialismo dialettico compare come immagine del nesso necessario fra queste stesse relazioni. Mentre la logica formale e scolastica — cosi Ral'tsevic[794] — astraggono dal contenuto reale delle forme logiche e pongono il centro di gravitazione nella considerazione della rettitudine esterna dell'operazione, la logica dialettica lo ripone nel contenuto stesso. In ciò essa vuol superare Hegel. Questi invero diede una critica della logica formale ottima anche dal punto di vista della dialettica materialistica; nella teoria hegeliana del ragionamento Ral'tsevic[795] loda specialmente quell'insistere sul nesso e sul passaggio vicendevole delle varie forme di ragionamento. Però anche Hegel concentrerebbe troppo la sua attenzione sulla parte formale del ragionamento e, come la logica formale, troppo astrarrebbe dal contenuto. Inoltre, il materialismo non può ammettere la teoria hegeliana del ragionamento perché specialmente in essa si manifesta il suo misti-

---

[792] Cfr. GES, 22, 214-215.
[793] *Umozakljucenie*.
[794] In GES, 22, 217.
[795] GES, 22, 219.

cismo e perché proprio qui Hegel tentò una critica del materialismo sotto specie di critica dell'empirismo soggettivo idealistico.

Come nelle altre parti abbiamo visto a ogni passo, cosi anche qui vediamo che il materialismo dialettico pone l'accento sulla corrispondenza e il parallelismo dell'ordine logico con quello ontologico. Il termine «conclusioni» — secondo esso — ha questo doppio significato. Conclusione significa in primo luogo il risultato oggettivamente reale d'un processo d'evoluzione, qualche cosa di «fatto», di sorto, di «mediato» per via dell'attività. Inoltre conclusione, «conclusione di idee», significa anche un risultato logico ottenuto dalle premesse. Ma queste conclusioni di idee sono soltanto immagini «delle conclusioni delle cose».[796]

Il primato sulla logica che in tal modo viene attribuito alla realtà giunge talvolta fino a far ripetere dall'esperienza il valore logico delle varie figure del sillogismo. «Quando Hegel — dice Lenin — si sforza... di riprendere l'attività teleologica dell'uomo sotto le categorie della logica, dicendo che quest'attività è la “conclusione”, che il soggetto (l'uomo) fa la parte di un “membro”» nella “figura” logica della conclusione e simili, questo non è solo una stiracchiatura, non è solo un giochetto. Qui c'è un contenuto molto profondo puramente materialistico. Bisogna invertire: l'attività pratica dell'uomo doveva condurre miliardi di volte la coscienza dell'uomo alla ripetizione delle varie figure logiche perché queste figure potessero ricevere il significato di assiomi... Queste figure hanno stabilità di pregiudizio, carattere assiomatico, appunto (ed esclusivamente) in virtù di questa ripetizione effettuata miliardi di volte».[797]

Ma con questa teoria dell'origine storica del valore delle figure del sillogismo non si accorda un'altra esigenza che al sillogismo viene conferita dal marxismo. Come dice Ral'tsevic,[798] la logica e la teoria della conoscenza marxistiche non sono soddisfatte se la teoria del raziocinio non fa qualche cosa di più che dare la spiegazione dell'attuale nesso delle cose: essa deve anche indicare l'ulteriore via che prenderà l'evoluzione reale. Il raziocinio non è solo risultato del passato, ma anche previsione del futuro. Ora, se tutto il valore dei sillogismi deriva solamente dalle esperienze ripetute per miliardi di volte, è lecito domandarsi su qual fondamento tale previsione del futuro debba ammettersi, cioè donde mai le figure del sillogismo traggano questa loro attitudine.

---

[796] Ral'tsevic, in GES, 22, 218.
[797] *Quaderni filosofici,* pp. 183-184 e 207.
[798] Ral'tsevic, in GES, 22, 220.

In altri sistemi di logica, tale previsione del futuro vien tentata con la giustificazione logica del ragionamento di induzione e di analogia. Per Hegel, il valore del ragionamento d'analogia deriva da un «istinto della ragione» (*Instinkt der Vernunft*), che fa sospettare che questa o quell'altra determinazione d'un oggetto empiricamente trovata sia fondata nella «natura interna» di esso.[799]

Il materialismo dialettico, invece, nega che la «natura interna» sia cosa data una volta per sempre e immutabile, in modo da permettere una previsione del futuro. In tal modo esso non può fare altro che raccomandare, per ottenere una possibilità di previsione, la ricerca quanto più concreta dell'essenza delle cose, confessando però che «ogni conclusione, come pure ogni giudizio, concetto e rappresentazione, richiede la verifica pratica».[800] Ma questo è lo stesso che rinunciare a una vera previsione che goda di certezza e necessità veramente scientifica.

***f) Analisi e sintesi.***[801]

Trattando del concetto concreto si è riportato un testo in cui Marx indica due tappe nella formazione del concetto concreto: la prima che conduce dall'intuizione sensibile ai concetti astratti, e la seconda che ricompone le determinazioni astratte cosi ottenute per ricostruire l'oggetto nella sua concretezza.

I leninisti insistono molto perché quel testo non vada interpretato come se Marx vi difendesse la deduzione della realtà concreta dal moto di puro pensiero al modo hegeliano. Insistono, perciò, nel dire che il progresso dalle determinazioni astratte al concreto è solo la seconda tappa in quella via, in altre parole, che la sintesi non è possibile se non in stretta connessione con l'analisi. Il metodo di Marx non è né pura sintesi né pura analisi, ma l'unità d'entrambe, mentre la scienza borghese concepisce la sintesi e l'analisi come operazioni ciascuna per sé sufficiente. Per il marxista invece l'una e l'altra non sono che momenti d'uno stesso metodo.

Quest'unità dell'analisi e della sintesi non significa che prima si usi l'analisi fino alla formazione delle categorie più semplici per opera dell'astrazione, e che poi segua la sola sintesi. Al contrario, l'analisi e la sintesi si devono compenetrare in tutto il corso del processo che va dalle determinazioni astratte al concreto. Il moto delle categorie astratte al concreto (sintesi), necessariamente dev'essere accompagnato da una continua differenziazione (analisi)

---

[799] Cfr. Hegel, *Enzyklopädie*, 190; in *Werke*, VI, p. 357.
[800] Ral'tsevic, in GES, 22, 223.
[801] *Analiz i sintez*.

di ciascuna nuova categoria meno astratta a cui segue nuovamente la sintesi donde sorge una categoria meno astratta ancora.

In questo processo, poi, ciascun passo, ogni moto d'analisi o di sintesi ha bisogno di continua verificazione per mezzo della pratica.

Ma la dialettica materialistica nel moto analitico e sintetico del pensiero vede solo l'immagine, la riflessione, della differenziazione e dello smembramento dello stesso oggetto reale, e l'immagine dell'unione delle varie parti e lati dell'oggetto a formare un tutto unico. Siccome dunque l'analisi e la sintesi del pensiero debbono riflettere i processi che hanno luogo nella stessa realtà, il materialismo dialettico richiede il contatto con la realtà per mezzo della sensazione e della rappresentazione non solo quando avviene il passaggio dalla realtà concreta alle determinazioni più semplici, (più astratte), ma anche lungo tutto il corso della discesa da quelle determinazioni astratte alla ricostruzione dell'oggetto concreto, e ciò per mezzo dell'intuizione sensibile e dell'osservazione.[802]

***g) Induzione e deduzione.***[803]

Sotto il nome d'induzione i materialisti dialettici intendono una forma di ragionamento in cui il pensiero procede dal particolare all'universale e trova nelle cose e nei fenomeni, per via di comparazione e generalizzazione, le note e proprietà comuni[804]; nell'induzione si ha il passaggio dal particolare all'universale, mentre invece nella deduzione, al contrario, si ha il passaggio dall'universale al particolare. Anche a questo proposito il materialismo combatte la separazione dei due metodi, di cui accusa la scienza borghese. Sia l'induttivismo che il deduttivismo esclusivi separano il pensiero dalla rappresentazione, l'universale dal particolare. La dialettica materialistica invece, difendendo l'unità inseparabile dei due metodi, prende le mosse dal nesso che vige fra l'esperienza e il pensiero in generale.[805]

Speciale attenzione è dedicata al problema dell'induzione. Anche qui ci si presenta spontanea la questione: come il materialismo dialettico, che nega le verità immutabili e generalmente l'elemento stabile nella realtà e vede unicamente l'elemento dinamico, e perciò tanto insiste sullo storicismo in tutti i problemi concernenti la conoscenza, possa ammettere una teoria dell'induzione; perché quest'ultima presuppone sempre la conoscenza dell'elemento stabile immutabile, nelle cose singolari, in forza del quale un nesso scoperto tra fenomeni possa esser affermato con certezza anche per la futura esperienza.

---

[802] Ral'tsevic, in GES, 22, 223-227.
[803] *Induktsija i deduktsija*.
[804] Cfr. GES, 28, 440.
[805] Cfr. Ral'tsevic, in GES, 22, 227-228.

Per comprendere in qual senso i materialisti dialettici parlino di induzione, va tenuto presente quanto s'è detto nel capo precedente sulla necessità e la casualità.[806] Vi abbiamo notato che per il materialismo dialettico la casualità e la necessità non si oppongono fra loro irreduttibilmente, ma si condizionano a vicenda, la casualità passa in necessità, il fenomeno che da principio forse aveva carattere casuale (si pensi, per esempio, alle modificazioni accidentali sorte negli organismi sotto l'influsso della lotta per l'esistenza, con le quali i darwinisti vogliono spiegare il sorgere di nuove specie), per certe circostanze può divenire tipico e diventar legge.

Questo passaggio trova applicazione anche in materia di induzione. Induzione è salire dal concreto all'astratto, dalle cose e fatti singolari alla legge del loro moto. Essa ha il suo fondamento in ciò, che il singolare e l'universale né nella realtà, né nella nostra conoscenza sono separati. Perciò il sorgere di certi fenomeni casuali può condurre al sorgere di nuove regolarità (*zakonomernosti*) che anch'esse poi condizionano nuovi fatti e fenomeni singolari. L'induzione e la deduzione allora non sono altro che la riflessione cosciente nella mente degli uomini di questi processi: «II sorgere casuale d'un genere di fatti, di idee, di proprietà, di fenomeni per mezzo della loro ripetizione e mutua connessione e d'un certo isolamento dai fenomeni d'altri generi, conduce al sorgere di stabili regolarità, ma sulla base di queste ultime sorgono nuovi fatti e fenomeni. L'induzione e deduzione non sono altro che riflessione cosciente nella testa dell'uomo di questi processi oggettivamente reali».[807] Cosi, secondo Ral'tsevic, l'induzione altro non è che la riflessione nella coscienza del passaggio della casualità nella necessità, nella legge. Ma se teniamo presente quanto s'è detto nel capo precedente sulla legge,[808] — che essa cioè ha carattere e valore storico, relativo, «— vediamo che l'induzione presso i materialisti dialettici non può condurre a vera certezza, mancando quel «principio dell'uniformità della natura», che solo può giustificare l'induzione, ma che dai materialisti dialettici è espressamente negato.

Né alla certezza essi aspirano. Anzi, Ral'tsevic accusa il «pan-induttivismo» di assolutizzare le leggi che scopre e di proclamarle immutabili, non comprendendo che ogni universale e ogni legge è incompleta, insufficiente. Esso non è capace d'abbracciare la totalità dei fenomeni contradditori nel mondo come unità della varietà che si evolve. Attenendosi ciecamente al principio dell'uniformità della natura, è costretto a scindere quell'unità degli opposti in separate serie di fenomeni assolutamente prive di contraddizioni, astrattamente identiche a se stesse e indifferenti l'una all'altra. Engels critica in

---

[806] Vedi p. 316.
[807] Cfr. Ral'tsevic, in GES, 22, 228-229.
[808] Cfr. sopra, p* 320.

questi termini il «pan-induttivismo»: «L'induzione ha stabilito che i pesci sono quei vertebrati che per, tutta la vita respirano esclusivamente per mezzo di branchie. Ma ecco che vengono scoperti animali i quali da quasi tutti vengono riconosciuti come pesci, ma insieme con le branchie possiedono bene sviluppati polmoni e si scorge che ogni pesce nella sua vescica natatoria possiede un polmone potenziale».[809]

La dialettica materialistica non aspira invece a conseguire per mezzo dell'induzione tali leggi immutabili. Per essa la suprema essenza della realtà sta nell'esser questa un'evolventesi unità degli opposti. Perciò, linee fisse di frontiera fra le singole cose, mancanza in esse di contraddizioni e la loro immobilità al materialismo dialettico non appaiono come una perfezione della scienza, ma come un difetto. Là dove l'induzione ritiene assolto il compito della ricerca scientifica, la dialettica vede appunto un compito nuovo.

Ma dalla presenza d'un nesso universale fra i fenomeni, a torto il materialismo dialettico inferisce che nell'universo non esiste alcun elemento stabile da trovarsi, per via d'induzione. Dal fatto che alcuni casi difficilmente si classificano, non segue che non esista nessuna essenza stabile. I materialisti qui dimenticano che anche il trasformismo universale è ben lungi dall'essere scientificamente dimostrato. Che se, quando le conclusioni d'induzione non concordano con ulteriori esperienze, si deve concludere che la legge è stata male stabilita e deve esser modificata, il valore del metodo induttivo non per questo va respinto.

---

[809] *Dialettica della natura,* in Marx-Engels, *Opere*, XTV, p. 431; GES, 22, 229.

## CONCLUSIONE

Quanto sinora abbiamo detto costituisce una sufficiente esposizione del materialismo sovietico quale risulta dalle stesse fonti sovietiche. Non ci rimane pertanto se non formulare in sintesi il nostro giudizio.

Se paragoniamo il materialismo dialettico sovietico con gli altri sistemi materialistici, senza dubbio troviamo in esso una serie di elementi positivi. Contro i negatori della filosofia, militanti nel campo del materialismo volgare e del meccanicismo, il materialismo dialettico sovietico difende strenuamente per la filosofia il diritto ad un'esistenza indipendente. All'idealismo i marxisti sovietici oppongono un materialismo, ma questo termine, come vedemmo, non significa tanto «materialismo», quanto forse più ancora «realismo»; e questo loro realismo continuamente lo sottolineano, lo propugnano e difendono in ogni questione. Anche quando attribuiscono alla materia l'attributo del «moto», non intendono il moto alla maniera meccanicista, solamente come moto locale, ma piuttosto nel senso di qualsiasi «mutamento». Analizzando la natura del moto e stabilendone il carattere dialettico, cioè il progresso per via di interne opposizioni, essi indovinano felicemente come ogni ente in moto contiene nella sua unità entitativa una tensione risultante dai suoi opposti principi costitutivi: quelli che Aristotele chiamava «atto e potenza». Per la sua indole dialettica questo moto conduce alla comparsa di nuove qualità, sicché fra i singoli ordini entitativi del mondo si ha una vera differenza qualitativa. In ciò sta il maggior merito del materialismo dialettico nei confronti del meccanicismo: la vita organica, quanto alla sua forma, differisce qualitativamente dalla vita inorganica e non può venir ricondotta semplicemente alle leggi di questa; cosi anche c'è differenza qualitativa fra la coscienza e la vita organica. Nelle ulteriori determinazioni categoriali che il materialismo dialettico sovietico tenta, svolgendo le «categorie della dialettica materialistica», ha significato veramente positivo il tentativo di penetrare nella profondità della realtà, tentativo che si può ben vedere, per esempio, nello svolgimento delle categorie di essenza e di fenomeno. Per quanto riguarda la teoria della conoscenza, va giudicato positiva mente il superamento del sensismo, che il materialismo dialettico sovietico raggiunge stabilendo una differenza qualitativa fra la sensazione e la conoscenza intellettuale e dando una teoria abbastanza giusta dell'astrazione.

Ma, purtroppo, tutto ciò non è senza mistura di sapore amaro, risultante da una fondamentale contraddizione che il materialismo dialettico in quanto tale contiene in sé. Tutto ciò che innalza il materialismo dialettico al di sopra del materialismo meccanicistico, in un modo o nell'altro è legato all'elemento della «dialettica». In forza del suo carattere dialettico, la realtà ha in sé

spontaneità, produttività creativa in virtù della quale crea sempre nuove qualità e sfere dell'essere sempre più alte; in virtù del suo carattere dialettico essa è capace d'attività immanente, produce non solo la sensazione, ma anche il pensiero qualitativamente differente dalla sensazione, e tutto un ordine di fenomeni spirituali e di produzione culturale; in virtù del suo carattere dialettico la realtà ascende da sé a gradi, quanto al valore, superiori.

Ma in modo incomprensibile e solo spiegabile con motivi non logici ma psicologici, questa realtà dai sovietici è chiamata «materia». A questa maniera o il concetto di materia viene totalmente cambiato, e le si attribuiscono predicati non solo spirituali, ma addirittura divini, come ben nota N. Berdjajev[810], o si giunge a una insuperabile e fondamentale contraddizione che pervade tutto il sistema. E, infatti, «la dialetticità che obbliga alla complicatezza e il materialismo che si trascina dietro una povera unilateralità si separano l'una dall'altro come l'acqua e l'olio».[811]

In realtà, da questa fondamentale contraddizione rampollano ad ogni passo contraddizioni particolari, che tolgono valore agli elementi positivi sopra rilevati. Se il materialismo dialettico sovietico difende tanto strenuamente il valore della filosofia, non lo fa per amore disinteressato e riverente della Verità, ma perché nella filosofia vede lo strumento per condurre e giustificare la politica e la tattica giusta; non abbiamo qui una vera filosofia, ma piuttosto una teoria della politica. Quando, contro l'idealismo, difendono con tutte le forze il realismo, i filosofi sovietici, presupponendo gratuitamente e senza addurre prove che ogni realtà è materiale, di questo realismo fanno un materialismo, donde inferiscono anche, e ciò in opposizione con la loro stessa dottrina secondo cui non ogni moto è moto locale, che ogni moto procede nello spazio e nel tempo. E quando determinano come dialettico il carattere del moto che deriva dalle interne opposizioni, allora o dovrebbero salire a un'analisi approfondita del concetto dell' «essere» che necessariamente condurrà all'ammissione dei principi ideali della realtà, o sono condannati a finire in un gretto naturalismo che nulla spiega.[812] Rivendicando per mezzo della dialettica (della legge del passaggio della quantità in qualità) la differenza qualitativa fra fenomeni superiori e inferiori (coscienza — vita — mondo inorganico), questo merito ancora rimane annientato, perché il passaggio stesso viene concepito in modo materialistico-naturalistico come un passaggio storico-evoluzionistico: la vita, pur non potendo venir ricondotta, quanto alla forma, alla materia anorganica, procede nondimeno da essa. Quando poi, trattando delle categorie di essenza e di fenomeno, tentano di

---

[810] *Wahrheit und Lüge des Kommunismus,* p. 84.
[811] Losskij, *Dialekticeskij materializm v SSSR*, p. 60.
[812] Cfr. sopra, pp. 280-281.

penetrare nella profondità delle cose, salendo dalle apparenze esterne all'interna essenza, anche questo tentativo è guastato dal loro positivismo che, negando l'elemento stabile delle cose, riduce l'essenza a una somma di relazioni e a un passaggio da una cosa a un'altra. Lo stesso difetto toglie valore anche al loro superamento del sensismo nella teoria della conoscenza; poiché, quantunque ammettano la differenza qualitativa fra conoscenza sensoriale e intellettuale, e a volte si osservi in loro una giusta teoria dell'astrazione, tuttavia non determinano bene la natura del concetto a cui il processo d'astrazione conduce; per l'orrore che hanno del «metafisico», non possono ammettere che il concetto rappresenti un'essenza, un elemento stabile nelle cose, ma solo, anche qui, la somma delle relazioni vigenti fra le cose.

Cosi il materialismo dialettico non solo proclama la contraddizione come l'elemento essenzialissimo nel mondo, ma esso stesso è in sé una immanente contraddizione. Ma come i pensatori sovietici, al seguito di Hegel, ritengono la contraddizione come il momento vivificatore del mondo, il propulsore della sua evoluzione, cosi anche è da attendersi che il materialismo dialettico sovietico per l'interna legge della sua evoluzione conduca al superamento di sé e di tutto il materialismo.

In questo ci sembra consistere il suo momento positivo: che cioè 'esso ha condotto al superamento del materialismo volgare e meccanicistico. Sul fondamento del materialismo meccanicista, con le sue risposte in apparenza cosi chiare e semplificatrici, con le sue soluzioni triviali e rettilineari, che alla mente tolgono e soffocano, l'istinto stesso della ricerca, un'ulteriore evoluzione della filosofia non era possibile. Il materialismo volgare, non tanto con le parole, quanto con la sua stessa indole, negava ed annullava la filosofia. Perciò fu veramente di grande importanza che, col materialismo dialettico, l'immagine del mondo sia tornata ad essere non cosi chiara come pensavano i materialisti volgari e che esso almeno in linea di principio e a parole, se non coi fatti, abbia riaperto nella realtà la dimensione della profondità. Nonostante tutta la sua guerra contro

il «misticismo», la dialettica, che proclama la presenza delle «contraddizioni», la paradossalità nel mondo, riabilitava gli uomini a vedere, o almeno intuire qualche cosa di nascosto, di misterioso, nella realtà. E cosi di nuovo il terreno fu preparato per una genuina «curiosità» (*pytlivost'*) filosofica. Per la sua indole dialettica, il materialismo dialettico stimola a cercare, a investigare, a pensare. E ciò potrebbe, anzi dovrebbe condurre a una vera rinascita della filosofia non appena se ne daranno le condizioni esterne, prima fra tutte la libertà del pensiero e della ricerca filosofica.

E quando tali condizioni si adempiranno e comincerà per la filosofia in Russia una primavera, allora la filosofia russa, precisamente per merito di Lenin, avrà sotto mano un viatico di buoni principi che per opera del materialismo dialettico sovietico vengono inseriti nella mente della nuova generazione: il realismo filosofico, l'intellettualismo, ecc.; e che hanno bisogno soltanto di venir purificati dalle immissioni materialistiche e positivistiche.

Qui, alla fine del nostro studio, si impone ancora un'altra considerazione* di sapere cioè in qual misura il materialismo dialettico sovietico sia un fenomeno specificamente russo. E ci sembra di dover rispondere che questo materialismo dalla persona di Lenin ha ricevuto una nota specifica, in cui risuonano certe corde proprie dell'indole di quel popolo, a cui Lenin apparteneva. Già vedemmo come il marxismo russo come dottrina politica per l'influsso della personalità di Lenin abbia ricevuto una nota che lo fa bastantemente differire dal marxismo social-democratico occidentale e in cui sopravvivono le tradizioni rivoluzionarie russe. Lo stesso dobbiamo dire anche del marxismo sovietico come dottrina filosofica. E infatti proprio nei punti decisivi in cui soprattutto Lenin ha impresso un carattere specifico alla filosofia sovietica, facilmente si osserva un'affinità\con le tendenze filosofiche russe non marxiste, anche e specialmente con quella tendenza maggiormente opposta al materialismo e al marxismo che è il movimento filosofico-religioso russo, cominciato dagli slavofili e sviluppato soprattutto da VI. Solov'év e dai suoi continuatori: il movimento che fino al giorno d'oggi attrae l'attenzione anche dell'Occidente europeo.

In un primo punto esiste una tale affinità, come abbiamo già notato altrove: i postulati dell'unità fra teoria e pratica e della «partitarietà» che Lenin attribuisce alla filosofia e a qualunque teoria in genere, ci richiama insistentemente alla memoria l'ideale slavofilo della «conoscenza integrale», secondo il quale la conoscenza non è un fatto puramente teoretico, ma ha un'importanza esistenziale, anzi è un fatto pregno di responsabilità religiosa, che finalmente vien realizzato non dall'individuo isolato ma dalla comunità religiosa.

Ma lo stesso si può dire di quell'elemento che tanto attraeva la mente di Lenin verso Hegel: la dialettica. Vero è che già Marx e Engels avevano introdotto l'elemento della dialettica nel materialismo, fondando cosi il materialismo dialettico. Ma a un più approfondito esame appare una gran differenza di profondità di concezione fra la dialettica di Engels e quella di Lenin, specialmente quale si ritrova nei suoi Quaderni filosofici. Abbiamo notato l'entusiasmo che Lenin provava trovando nella Logica di Hegel l'idea dell' «autocinesi» risultante dalla «contraddizione». Ma simile predilezione per l'elemento paradossale, misterioso, nel mondo, abbastanza frequentemente si

trova nella letteratura filosofica russa, e non solo nella filosofia, ma anche nelle altre produzioni dello spirito russo già nell'anteriore corso della sua evoluzione. E in ultima analisi qui sembra farsi valere un'eredità neoplatonica, di Plotino e ancor più di Proclo, che tanto influsso esercitò sullo Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Dei suoi scritti, appartenenti alla lettura spirituale prediletta in Russia fin dal secolo xiv, D. Cizheyskij scriveva: «Gli scritti dell'Areopagita svegliavano sempre di nuovo nella coscienza del lettore russo, fra molte altre idee, anche la coscienza della paradossalità, contraddittorietà e dinamicità dell'essere nelle sue forme superiori. Attraverso di essi divenne accessibile al lettore russo il più importante precursore di Hegel, Proclo, con le sue idee del carattere dinamico della realtà genuina e del moto mistico-dialettico dello spirito. Anzi, lo stesso ritmo triadico della dinamica e della realtà genuina si può, con un po' d'attenzione, ricavare dal Proclo cristianizzato dell'Areopagita».[813]

La stessa affinità tra la filosofia di Lenin e la filosofia religiosa i russa appare anche in un terzo punto, e precisamente nell'intuizione d'un nesso e d'un'unità reali in cui fra loro si uniscono tutte le cose del mondo. Anche questa intuizione ci conduce, a ritroso dell'odierna filosofia russa sino alla filosofia greca patristica e antica, e in modo particolare al neoplatonismo. Nella quinta Enneade Plotino descrive con eloquenti espressioni la bellezza del Nus in cui tutte le cose e tutti gli enti si trovano in intima inter penetrazione e unità fra loro: «Ogni cosa ha in sé ogni cosa e inoltre vede nell'altra cosa tutte le cose, sicché tutte le cose sono dovunque e ogni cosa è ogni cosa, e ciascuna cosa è tutto e lo splendore è senza limiti; perché ciascuna di esse è grande, poiché anche il piccolo è grande; e il sole ivi è tutti gli astri, e a sua volta ciascun astro è il sole e tutti gli astri… ivi dal tutto eternamente viene ciascuna cosa e insieme ciascuna cosa è anche il tutto; perché la si immagina bensì come parte, ma una vista acuta vi vede il tutto, come se uno divenisse di tal vista qual era quella di Linceo che si dice vedesse anche quel che sta nelle viscere della terra; ché questa favola ci ricorda gli occhi come sono lassù».[814]

La stessa idea d'un tale *πάντα εν* è caratteristica anche della filosofia religiosa russa. L'evoluzione filosofica del suo maggiore rappresentante, VI. Solov'év, è determinata dall'intuizione di tale intima unità e mutua compenetrazione di tutte le cose del mondo, che sta alla base di tutto questo mondo e della sua evoluzione, press'a poco come l'idea assoluta nel sistema hegeliano.

---

[813] D. I. CiZHEVSKU, *Gegel v Rossii* [Hegel in Russia], Paris, 1929, p. 10-11.
[814] Plotin, *Ennéades*, ed. Belles lettres, t. V, Paris, 1931, pp. 139-140.

Tutto il processo del mondo risulta da ciò che il mondo perdette questa sua unità perfetta per via della «caduta» e dell'allontanamento da Dio, e ora per processo cosmogonico e storico tende alla restaurazione e alla riascesa a tal perfetta unità, o, come dice Solov'ev, «unitotalità» (*vseedinstvo*, *All-Einheit*). La stessa idea dell'unitotalità determina in un modo o in un altro anche i sistemi degli altri filosofi religiosi russi. N. Berdjajev, S. Bulgakov, S. Frank, L. Karsavin, -ecc.

Una delle idee fondamentali della filosofia russa e, possiamo anche dire, della semplice concezione popolare del mondo, manca nel materialismo dialettico di Lenin, ed è l'intuizione platonica d'un fondamento ideale del mondo, immune dai difetti e dalle ristrettezze del mondo reale, e non soggetto al potere segregante e disuniente del tempo e dello spazio. Pure, talvolta anche Lenin s'avvicina a una tale intuizione, specialmente quando, trattando delle categorie di essenza e fenomeno, si sforza di penetrare al di là delle apparenze esterne ed accidentali sino alla profonda essenza della cosa. Anche altrove, per esempio nella formulazione delle leggi della dialettica, come a suo luogo notammo, il materialismo dialettico leniniano molto si avvicina a tale concezione. Ma ogni volta che sta per toccare quel limite, è vinto nuovamente dalla tendenza positivistica, e per non ammettere un principio ideale nella realtà,, torna a concepire l'essenza come una pura somma delle relazioni vigenti tra le singole cose.

Qui specialmente si nota l'intervento di quell'elemento psicologico che, come sopra constatavamo, determina i filosofi sovietici a rigettare l'elemento ideale del mondo e a chiamare la realtà dotata di spontaneità, di coscienza, di forza creativa, col nome di «materia». Si aborre l' «idealismo» e si opta per il «realismo» inteso in senso materialistico, perché si teme che l'idealismo conduce al «misticismo» e al «pretume».[815] In tal modo appare come in ultima analisi l'orrore di Dio è quello che determina Lenin e il materialismo dialettico sovietico ad abbracciare con tanta tenacia

il simbolo già consacrato dalla lunga tradizione rivoluzionaria, il materialismo. Ma perciò stesso, i materialisti dialettici sovietici, per non esser costretti ad assoggettarsi a Dio, si gettano nelle braccia d'un idolo. È forse altro, invero, quella materia a cui, negato Iddio, vengono trasferite tutte le prerogative divine?

---

[815] Cfr. sopra, p. 251.

## APPENDICE I. CONTRIBUTO ALLA QUESTIONE SULLA DIALETTICA.[816]

Lo sdoppiamento dell'uno e la conoscenza delle sue parti contraddittorie (cfr. la citazione estratta da Filone su Eraclito all'inizio della III parte [«della conoscenza»] dell'Eraclito di Lassalle[817]) è l'essenza (una delle «essenze», una delle peculiarità o tratti fondamentali, se non la peculiarità fondamentale) della dialettica. Cosi precisamente pone il problema anche Hegel (Aristotele nella sua «Metafisica» si batte continuamente intorno a questo e lotta con Eraclito *respective* con le idee di Eraclito).

La giustezza di questo lato del contenuto della dialettica deve essere verificata dalla storia della scienza. Su questa parte della dialettica di solito (per es. in Plechanov) non si rivolge abbastanza l'attenzione: l'identità degli opposti si prende come somma degli esempi («per esempio, il chicco»; «per esempio, il comunismo primitivo». Lo stesso si trova in Engels. Ma ciò «per popolarità»...) e non come legge della conoscenza (e anche legge del mondo oggettivo).

Nella matematica: + e -. Differenziale ed integrale.

Nella meccanica: azione e reazione.

Nella fisica: elettricità positiva e negativa.

Nella chimica: l'unione e la dissociazione degli atomi.

Nella scienza sociale: la lotta di classe.

L'identità degli opposti (non sarebbe forse meglio dire la loro «unità»? Benché la differenza fra i termini identità e unità non abbia qui particolare importanza. In un certo senso tutt'e due sono esatti) è il riconoscimento (la scoperta) di tendenze opposte, contraddittorie, escludentisi reciprocamente in tutti i fenomeni e processi della natura (compresi anche quelli dello spirito e della società). La condizione della conoscenza di tutti i processi del mondo nella loro «autocinesi», nel loro sviluppo spontaneo, nella loro vita vivente, è la loro conoscenza come unità degli opposti. Lo sviluppo è la «lotta» degli opposti. Le due concezioni fondamentali (oppure due possibili? oppure due che si osservano nella storia?) dello sviluppo (evoluzione) sono:

---

[816] Questa frammento si trova in uno- dei 10 quaderni filosofici rimastici di Lenin, immediatamente dopo gli appunti sul libro di Lassalle su Eraclito, e si riferisce all'anno 1915 o 1916. Le note prese da . Lenin in occasione della lettura del libro su Eraclito -mostrano «he questa lettura seguiva dopo lo studio delle opere di Hegel. Perciò il frammento ***Contributo alla questione sulla dialettica*** deve ritenersi come un sommario delle note prese durante lo studio di Hegel; molte idee qui enunciate si trovano sparse per tutti i quaderni. I filo- sofi sovietici attribuiscono a questo frammento «un significato enorme», poiché Lenin qui sottolinea l'importanza della dialettica come scienza filosofica, formula la tesi dell'unità degli opposti come nocciolo della dialettica, stabilisce la tesi dell'identità della dialettica, della logica e della teoria della conoscenza. Questo frammento è stato pubblicato nel XIII volume delle opere di Lenin (insieme col suo libro ***Materialismo ed empiriocriticismo***), nella ***XII Miscellanea Leniniana*** e nel libro ***Quaderni filosofici***, pp. 323-328.

[817] Lenin si riferisce qui alle seguenti parole di Filone su Eraclito, riprodotte

l'evoluzione come diminuzione ed aumento, come ripetizione, e l'evoluzione come unità degli opposti (lo sdoppiamento dell'uno negli opposti, escludentisi reciprocamente, e il rapporto reciproco tra loro). La prima concezione del moto lascia nell'ombra l'autocinesi, la sua forza dinamica, la sua fonte, il suo motivo (oppure tale fonte viene trasferita all'esterno: Dio, soggetto ecc.). La seconda concentra l'attenzione precisamente sulla conoscenza della fonte dell' «auto»-cinesi. La prima concezione è sterile, pallida, arida. La seconda è feconda. Solo la seconda dà la chiave per intendere l' «autocinesi» di tutto ciò che è; solo essa dà la chiave per intendere i «salti», l' «interruzione della gradualità», la «trasmutazione nell'opposto», la distruzione del vecchio e il sorgere del nuovo.

L'unità (coincidenza, identità, equilibrio dell'azione) degli opposti è condizionata, temporanea, transitoria, relativa. La lotta degli opposti che si escludono reciprocamente è assoluta, come è assoluto lo sviluppo, il moto.

***

N.B.: La differenza del soggettivismo (dello scetticismo e della sofistica ecc.) dalla dialettica, tra l'altro, sta in ciò, che nella dialettica (oggettiva) è relativa anche la distinzione tra relativo ed assoluto. Per la dialettica oggettiva anche nel relativo c'è dell'assoluto. Per il soggettivismo e la sofistica il relativo non è che relativo ed esclude l'assoluto.

In Marx, nel libro *Il Capitale*, all'inizio si analizza la relazione più semplice, consueta, fondamentale, la più appariscente, la più ricorrente che si riscontra miliardi di volte, della società borghese (mercantilistica): lo scambio delle merci. L'analisi scopre in questo semplicissimo fenomeno (in questa «cellula» della società borghese) tutte le contraddizioni (*respective* i germi di tutte le contraddizioni) della società contemporanea. Un'ulteriore esposizione ci mostra lo sviluppo (e l'incremento e il moto) di queste contraddizioni e di questa società, nella S [818] delle sue singole parti, dal suo inizio fino alla fine.

Uguale deve essere il metodo dell'esposizione (*respective* dello studio) della dialettica in generale (poiché la dialettica della società borghese in Marx è solamente un caso particolare della dialettica). Cominciare col più semplice, col più consueto, col più appariscente ecc. con QUALSIASI proposizione: le foglie dell'albero sono verdi; Ivàn è un uomo; Zhucka è un cane e cosi via. Già qui (come genialmente osservò Hegel) c'è della dialettica: IL SINGOLARE è universale (cfr, Aristoteles, *Metaphysik*, traduzione di Schwegler Bd. II, S. 40, 3 Buch, 4 Kapitel, 8-9: «*denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, dass*

[818] La somma.

*es ein Haus* — casa in genere — *gebe ausser den sichtbaren Häusern»,* “οδ γάρ αν θείημεν είναι τινα οΙκίαν παρά τάς τινάς οικίας.” [819]Dunque, gli opposti (il singolare è opposto all'universale) sono identici: il singolare non esiste altrimenti che in quella connessione che lo porta all'universale. L'universale esiste solamente nel singolare, per mezzo del singolare. Ogni singolare è (nell'una o altra forma) l'universale. Ogni universale è particella (o lato o essenza) del singolare. Ogni universale abbraccia soltanto approssimativamente tutti i singoli oggetti. Ogni singolare entra incompletamente nell'universale ecc. ecc. Ogni singolo è legato per migliaia di trapassi con singoli (cose, fenomeni, processi) di altro GENERE. Già qui ci sono degli elementi, germi del concetto di necessità, del legame oggettivo della natura ecc. Il casuale ed il necessario, il fenomeno e l'essenza si hanno già qui, poiché dicendo: Ivan è un uomo, Zhucka è un cane, questa è una foglia d'albero ecc. noi respingiamo una serie di note come casuali, noi separiamo l'essenziale dall'apparente e contrapponiamo l'uno all'altro.

In tal modo in ogni proposizione si possono (e si devono) scoprire, come in una «cellula» i germi di tutti gli elementi della dialettica, mostrando in questo modo che la dialettica è propria di tutta la conoscenza dell'uomo in generale. E la scienza naturale ci mostra (e di nuovo bisogna mostrarlo con qualsiasi più semplice esempio) la natura oggettiva dotata delle stesse qualità, la trasformazione del singolare nell'universale, del casuale nel necessario, i passaggi ed i trapassi, il vicendevole rapporto degli opposti. La dialettica stessa è anche la teoria della conoscenza (di Hegel e) del marxismo: ecco a quale «lato» della cosa (non si tratta di un «lato» della cosa ma dell'essenza di essa) non ha rivolto l'attenzione Plechanov, per non dir nulla degli altri marxisti.

La conoscenza sotto forma di una serie di circoli viene presentata pure da Hegel (cfr, la Logica) — e dal «gnoseologico» contemporaneo della scienza naturale, eclettico, nemico dello hegelismo (che non ha compreso!) Paul Volkmann (cfr. le sue *Erkenntnis- theoretische Grundzüge der Naturwissenschaft*).

«Circoli» nella filosofia: (è obbligatoria la cronologia quando si tratta di persone? No!).

Antica: da Democrito fino a Platone e fino alla dialettica di Eraclito.

Rinascimento: Descartes versus Gassendi (Spinoza?).

Moderna: Holbach - Hegel (attraverso Berkeley, Hume, Kant). Hegel - Feuerbach - Marx.

---

[819] Poiché naturalmente non si può pensare che esista una casa in genere al di fuori delle case che si vedono.

La dialettica come conoscenza viva, multilaterale (col numero eternamente crescente degli aspetti) avente un subisso di sfumature di vari modi d'accesso, di avvicinamento alla realtà (con un sistema filosofico che da ogni sfumatura cresce fino a diventare un tutto) -— ecco un contenuto incommensurabilmente ricco in comparazione col materialismo «metafisico» la cui disgrazia fondamentale sta nell'incapacità di applicare la dialettica alla *Bildertheorie* [820], al processo ed allo sviluppo della conoscenza.

L'idealismo filosofico è solamente fandonia dal punto di vista del materialismo grossolano, semplice, metafisico. Al contrario dal punto di vista del materialismo dialettico l'idealismo filosofico è lo sviluppo (il gonfiamento, l'intumescenza) unilaterale, esagerato, *überschwängliches*[821] (Dietzgen) di uno dei tratti, dei lati, delle faccette della conoscenza nell'assoluto, strappato dalla materia, dalla natura, divinizzato. L'idealismo è pretume. È vero. Ma l'idealismo filosofico è («piuttosto» e «oltre a ciò») via verso il pretume attraverso una delle sfumature della conoscenza infinitamente complessa (dialettica) dell'uomo. (NB questo aforismo).

La conoscenza dell'uomo non è (*respective* non va secondo) una linea retta, ma una linea curva, infinitamente avvicinantesi a una serie di circoli, alla spirale. Qualsiasi frammento, frantume, pezzettino, di questa curva può venire trasformato (unilateralmente trasformato) in una linea indipendente, integra, diritta, che (se a causa degli alberi non si vede il bosco) conduce allora nella palude, nel pretume (dove viene raffermata dall'interesse di classe delle classi dominanti). Rettilinearità e unilateralità, ligneità ed ossificazione, soggettivismo e cecità soggettiva, *voilà* le radici gnoseologiche dell'idealismo. Ed il pretume (= idealismo filosofico) certamente ha delle radici gnoseologiche, esso non manca di fondamento, esso è un fiore sterile, senza dubbio, ma un fiore sterile che cresce sull'albero vivo della viva, feconda, verace, potente, forte, oggettiva, assoluta conoscenza umana.

---

[820] Teoria della riflessione.

[821] Esaltato.

## APPENDICE II. PIANO DELLA DIALETTICA (LOGICA) DI HEGEL.[822]

(Indice analitico della piccola Logica dell'Enciclopedia)

#### I. DOTTRINA DELL'ESSERE.

La Qualità.

l'essere; l'essere determinato; l'essere per sé.

La Quantità.

la quantità pura; il quanto; il grado.

La misura.

#### II. DOTTRINA DELL'ESSENZA.

L'essenza come fondamento dell'esistenza.

l'identità - la differenza - il fondamento;.

l'esistenza; la cosa.

Il fenomeno.

il mondo del fenomeno; il contenuto e la forma:

c) il rapporto.

*C)* La realtà.

a) il rapporto della sostanzialità;

b) il rapporto della causalità;

c) Fazione reciproca.

#### III. DOTTRINA DEL CONCETTO.

Il concetto soggettivo.

*a)* il concetto;

b) il giudizio;

*c)* il sillogismo.

L'oggetto.

il meccanicismo; il chimismo; la teleologia.

L'idea.

---

[822] Questo *abbozzo* di Lenin appartiene all'anno 1915. In esso troviamo una conferma di quanto è stato detto della dottrina leninistica sulle categorie e sull'unità della dialettica, logica e teoria della conoscenza. Questo scritto si trova nella *XII Miscellanea Leniniana* e nei *Quaderni filosofici,* pp. 237-242.

la vita; il conoscere; l'idea assoluta.

Il concetto (la conoscenza) nell'essere (nei fenomeni immediati) rivela, l'essenza (legge della causa, identità, differenza ecc.): tale è veramente *l' andamento generale* di tutta la conoscenza umana (di tutta la scienza) in genere. Tale è anche l'andamento delle *scienze naturali e dell' economia politica* (e della storia). La dialettica di Hegel è, in tanto, una generalizzazione della storia del pensiero. Sembra fecondissimo il compito di indagare ciò in modo più concreto, particolareggiato, nella *storia delle singole scienze.* Nella logica la storia del pensiero *DEVE,* in complesso, coincidere con le leggi del pensiero.

Colpisce il fatto che talvolta Hegel proceda dall'astratto verso il concreto [l'essere (astratto) — l'essere determinato (concreto) — l'essere per sé], — talvolta in senso contrario [il concetto soggetto —, l'oggetto — la verità (l'idea assoluta)]. Non si tratta qui forse dell'incoerenza di un idealista (di ciò che Marx chiamava mistica delle idee presso Hegel)? O vi sono delle ragioni più profonde? (per esempio, *L'ESSERE* - *IL NULLA* - idea del divenire, l' "essere dello sviluppo). Prima *balenano* delle impressioni, poi emerge *qualche cosa*, — poi si sviluppano i concetti della *qualità* (determinazioni della cosa o del fenomeno) e della *quantità*. Poi lo studio e la riflessione dirigono il pensiero verso la conoscenza dell'identità — della differenza — del fondamento — dell'essenza *versus* i fenomeni — della causalità ecc. Tutti questi momenti (passi, gradi, processi) della conoscenza si dirigono dal soggetto verso l'oggetto, verificati dalla pratica e passando attraverso tale verifica verso la verità (= idea assoluta).

*La qualità e la sensazione sono la medesima cosa, dice Feuerbach. Il primo e il più noto a noi è la sensazione, e *in essa* inevitabilmente anche la *qualità.*

Se Marx non ci ha lasciato una «*Logica*» (con lettera maiuscola), ci ha lasciato però la *logica* del *Capitale*, e ciò dovrebbe essere doppiamente utilizzato nel problema in questione. Nel *Capitale* sono applicate ad una sola scienza la logica, la dialettica e la teoria della conoscenza del materialismo (non c'è bisogno di tre parole: si tratta di una sola cosa), che ha preso da Hegel ciò che vi è di prezioso e l'ha portato avanti.

Merce - denaro - capitale

produzione del plus-valore assoluto

produzione del plus-valore relativo

Storia del capitalismo ed analisi dei *concetti* che la riassumono.

L'inizio è «essere» più semplice, consueto, appariscente immediato: la singola merce (l' «essere» nell'economia politica) Analisi di essa, come di un rap-

porto sociale. Analisi *duplice*, deduttiva ed induttiva, - logica e storica (le forme del valore).

La verifica per mezzo dei fatti *respective* della pratica è qui in *ogni* passo dell'analisi.

Cfr. rispetto al problema dell'essenza *versus* il fenomeno:

prezzo e valore; richiesta e offerta *versus* valore (— lavoro cristallizzato); salario e prezzo della mano d'opera.

## APPENDICE III. CONCLUSIONI DELLA DISCUSSIONE NEL SETTORE FILOSOFICO DEL FRONTE TEORETICO [823] - (DALLA RISOLUZIONE DELLA RIUNIONE GENERALE DELLA «CELLULA» DEL- L'IKP [824] DI FILOSOFIA E DELLE SCIENZE NATURALI).

1. L'attuale periodo della costruzione del socialismo è la migliore verifica della capacità combattiva di tutti i settori del nostro fronte teoretico. Nel periodo di intensificata lotta di classe, d'un lavoro intenso di trasformazione socialistica del paese, tutti i problemi fondamentali politici e teoretici ricevono una impostazione netta e recisa: nel processo della lotta il partito denuncia tutto ciò che non solo nel campo economico e in quello politico, ma anche in tutti i settori teoretici è l'espressione della resistenza alla travolgente e vittoriosa offensiva del socialismo. Esso smaschera inesorabilmente tutti gli elementi putridi opportunistici, tutto ciò che vi è di non-bolscevico e di antileninista nella teoria, tutto ciò che, ih ima forma o in un'altra, è l'espressione dell'influenza borghese e piccolo-borghese sull'ideologia del proletariato, per quanto accuratamente velata e nascosta.

2. Il periodo di ricostruzione nell'evoluzione del nostro paese è stato accompagnato da un certo incremento degli elementi capitalistici, che inevitabilmente generarono e risuscitarono in alcune branche teoretiche varie forme di manifestazione di teorie mensceviche della Seconda Internazionale, le quali sotto svariate maschere procedettero alla revisione della teoria marxista-leniniana.

Queste teorie è «teoriuzze» essenzialmente mensceviche e revisionistiche, per varie cause e circostanze, si annidarono solidamente in alcuni campi teoretici. L'ideologia controrivoluzionaria del trotskismo, l'ideologia menscevica del rubinismo, che in sostanza è la teoria economica della Seconda Internazionale e che, nonostante le esplicite direttive del Comitato Centrale del partito, vien finora criticata e denunciata in modo del tutto insufficiente, le teorie bogdanoviane-meccanicistiche di Bucharin e di altri nella economia politica, la concezione menscevico-struviana del pereverzismo, il voronismo ecc. nel campo degli studi letterari, teorie e concezioni la critica delle quali non è stata finora portata alla dovuta altezza teoretica, il blocco della revisione meccanicistica della dialettica materialistica con la franca revisione menscevizzante, positivistico-kantiana del marxismo (Sarab'janov, Var'jash, Timirjazev, Aksel'rod) e la revisione idealistica del marxismo-leninismo da parte del gruppo di Deborin (Deborin, Karev, Sten, Luppol, Frankfurt, ecc.)

---

[823] Dalla «Pravda», 26 gennaio 1'31. Questo documento è riprodotto anche nella crestomazia contenente estratti dalle opere delle autorità del marxismo- leninismo, spettanti alla filosofia: Dialekticeskij materializm. Marks,. Engel's, Lenin, Stalin. Mosca 1'33, pp. 538-544.

[824] *Institut Krasnaj Professury filosofa i estestvoznanija*: Istituto dei Professori Rossi di filosofia e delle scienze naturali.

nel campo della filosofia e delle scienze naturali ecc. ecc.: tutte queste manifestazioni sono anelli d'una sola catena storica.

3. La lotta efficace per la linea generale del partito, contro ogni sorta di deviazioni e correnti antibolsceviche, lo smascheramento dell'essenza antimarxista, antileninista del trotskismo e dell'opportunismo di destra si svolgevano sulla base della elaborazione di un'immediata realizzazione della dottrina di Lenin. Il leninismo, come marxismo dell'epoca dell'imperialismo e delle rivoluzioni proletarie, costituisce un nuovo stadio di sviluppo in tutte le sfere senza eccezione della teoria marxista. Nel periodo trascorso abbiamo «avuto la penetrazione della teoria marxista-leninista fra le masse di milioni di proletari e lavoratori, come anche un notevole aumento e la preparazione dei quadri di teorici veramente bolscevichi.

Tutte queste circostanze portano ad una lotta intensificata in tutti i settori pili importanti del fronte ideologico. Il significato fondamentale e l'importanza di tale lotta consistono nell'offensiva sferrata dalla teoria marxista-leninista in tutti i settori ideologici e nel superamento definitivo di ogni sorta di teorie anti-marxiste, anti-leniniste, di ogni sorta di manifestazioni del pseudo-marxismo dell'epoca della Seconda Internazionale nella teoria.

4. L'organizzazione del partito nell'IKP di filosofia e delle scienze naturali ha giustamente capito i suggerimenti del compagno Stalin alla conferenza degli agrari marxisti circa la necessità di una rapidissima liquidazione dell'inammissibile ritardo nella elaborazione della teoria in confronto coi successi pratici della costruzione del socialismo, e l'estrema necessità, derivante da tali suggerimenti, di porre questi problemi in tutta la loro ampiezza e profondità nella loro applicazione alla situazione sul fronte filosofico. Nel corso della discussione filosofica furono con perfetta esattezza determinate le linee fondamentali delle divergenze: circa la necessità e il carattere di un cambiamento sul fronte filosofico, circa la partitarietà della filosofia, delle scienze naturali e di tutta la teoria in genere, circa il leninismo nella filosofia quale nuovo stadio nello sviluppo del materialismo dialettico, circa la necessità di una intensa lotta su due fronti nella filosofia e nelle scienze naturali, circa i nuovi compiti della filosofia marxista-leninista in connessione con la pratica della costruzione socialistica ecc.

5. La discussione ha dimostrato la giustezza degli orientamenti fondamentali dell'ufficio[825] relativi alla critica delle posizioni della cosiddetta direzione filosofica.[826]

---

[825] Ufficio della cellula del partito nell'istituto dei Professori Rossi.

[826] Cioè del gruppo di Deborin il quale fino allora aveva determinato l'indirizzo del lavoro filosofica; cfr. sopra, parte I, capo VI.

6. Prendendo in considerazione l'esperienza e gli insegnamenti della discussione, tutta la profondità delle divergenze politiche e filosofiche col gruppo di Deborin, il significato e l'importanza delle quali furono con particolare evidenza determinati nei suggerimenti del compagno Stalin, da lui fatti nella conversazione coll'ufficio della cellula del partito dell'IKP di filosofia e delle scienze naturali, la riunione ritiene che la qualificazione delle vedute della cosiddetta direzione filosofica, data nella risoluzione dell'ufficio del 14 ottobre di quest'anno («Bol'shevik» [Il Bolscevico] nn. 1'-20) come di una deviazione formalistica, ha carattere accademico, non è abbastanza netta e deve essere precisata e rafforzata, poiché il travisamento formalistico della dialettica materialistica equivale in sostanza ad una revisione idealistica del marxismo.

Tutto l'insieme delle vedute teoretiche e politiche del gruppo di Deborin è in realtà essenzialmente un *idealismo menscevizzante*, che si basa su di una metodologia non marxista, non leninista, che *è* l'espressione di una forma di manifestazione dell'ideologia piccolo-borghese e della pressione sul proletariato delle forze ostili che lo circondano. Si tratta di una sottilissima forma di revisione del marxismo, accuratissimamente velata, nascosta sotto una fraseologia materialistica marxista, spesso adornata di vesti marxistico-leniniste, che pur essa spesso combatte in una forma asperrima non solo l'idealismo francamente pretesco e controrivoluzionario del tipo di Lòsey, ma anche degli idealisti hegeliani del tipo di Lukács.

Lottando contro il leninismo in filosofia e contro un cambiamento sul fronte filosofico, il gruppo di Deborin, Karev, Sten ed altri si è messo sulla via di una lotta diretta ed aperta col materialismo dialettico, *sulla via dell'antimarxismo,*
7. La riunione dell'IKP di filosofia e delle scienze naturali ritiene anche necessario di modificare le seguenti formulazioni, che nella risoluzione del 14 ottobre dell'ufficio della cellula, dànno la valutazione della linea di lavoro durante la precedente tappa della cosiddetta direzione filosofica:

1) «che il lavoro durante il periodo precedente in vari campi veniva in generale svolto nel senso, indicato da Lenin», e 2) «nella precedente tappa di sviluppo la linea della direzione filosofica fu fondamentalmente giusta», poiché tali asserzioni non corrispondono alla realtà dei fatti e neppure alla caratteristica data più sopra dell'essenza delle vedute del gruppo di Deborin…

Le tradizioni mensceviche del compagno Deborin, il forte influsso di tutta una serie di momenti errati delle vedute politiche e filosofiche di Plechanov, criticate da Lenin, dalle quali il compagno Deborin non si è finora completamente liberato, come pure l'imperfetta aderenza al partito dei quadri che lo contornavano (Karev, Sten ed altri): tutto ciò fece del gruppo di Deborin un

materiale che facilmente cadeva sotto l'influsso dell'ambiente piccolo-borghese e non poté fare a meno di ripercuotersi profondamente sul lavoro teoretico del gruppo.

Il gruppo di Deborin non solo non procedette a tradurre in atto i suggerimenti fondamentali di Lenin, contenuti nel suo articolo *O znacenii voinstvujushcego materializma* [Sul significato del materialismo militante], ma, al contrario, le travisò in notevole grado, svolgendo il suo lavoro teoretico non nello spirito di un materialismo dialettico coerente, ma nello spirito di una revisione sostanzialmente idealistica di esso.

Nella lotta contro i meccanicisti il gruppo di Deborin ebbe una parte fino ad un certo punto positiva. È necessario però tener presente che questo gruppo non ha criticato i meccanicisti da posizioni marxiste ortodosse. Gli orientamenti fondamentalmente e sostanzialmente hegeliani, idealistico-dialettici del gruppo Deborin nelle questioni pili importanti di metodologia gli permisero in certa misura di criticare e denunciare la completa incomprensione da parte dei meccanicisti dell'essenza della filosofia in generale e della dialettica in particolare, la loro metodologia del tutto metafisica, il loro materialismo e positivismo grossolani, volgari, svolgendo in tal modo una parte fino ad un certo punto positiva. A suo tempo Lenin colpi proprio nel segno dicendo: «Hegel sconfigge qualsiasi materialismo, *eccetto* quello dialettico»![827]

Senonché la critica del gruppo Deborin non garantiva uno smascheramento coerente, condotto fino in fondo, della metodologia meccanicista. Al contrario, l'essenza idealistica e l'ecclettismo degli scritti di questo gruppo spingeva in realtà i loro rappresentanti a consentire effettivamente in molte questioni coi meccanicisti (per esempio, il consenso dei compagni Deborin e Luppol con Sarab'janov nella questione circa il presunto carattere terminologico degli errori di Plechanov, circa i geroglifici, circa il rapporto tra Lenin e Plechanov come filosofi marxisti; il consenso di Luppol con Sarab'janov nella questione relativa alla teoria di Locke sulle qualità primarie e secondarie, ecc.)...

8. L'essenza antimarxista delle concezioni del gruppo Deborin si rivelò:

a) nel distacco della teoria dalla pratica, della filosofia dalla politica, ecc., ciò che effettivamente risuscitò «uno dei caratteri e dogmi nocivi della Seconda Interazionale» (Stalin); b) nella completa rinunzia all'applicazione, ed anche nel travisamento del principio leniniano, della partitarietà della filosofia che in forma nettissima esprime il carattere di classe della nostra filosofia, poiché ciò che vi è di meglio nella classe operaia è la sua avanguardia: il partito

[827] «Leninskij sbomik» XII [XII Miscellanea Leniniana], p. 235.

comunista. Il gruppo di Deborin, Ka- rev, Sten ha ignorato questo principio leniniano, poiché esso necessariamente racchiude in sé il postulato della difesa della linea generale del partito e della lotta contro tutte le deviazioni da essa...

c) nell'aver infine insufficientemente apprezzato Lenin come teoretico in generale, e particolarmente come filosofo marxista, nell'aver ignorato, non riconosciuto il leninismo nella filosofia come un nuovo stadio di sviluppo del materialismo dialettico, nell'aver ripetuto e approfondito tutt'una serie di errori di Plechanov nel campo della filosofia e del materialismo storico. L'insufficiente apprezzamento dell'importanza filosofica e di quella teoretica in genere dei lavori di Lenin va indubbiamente messo in connessione con l'indirizzo del lavoro scientifico di ricerca, svolto dall'istituto di Marx ed Engels.

9. La medesima essenza si rivela anche non solo nella incomprensione, da parte del gruppo di Deborin, del leninismo in filosofia, ma anche nella incomprensione organicamente connessa con j la prima, dei più importanti problemi del leninismo in genere, lì nei grossissimi errori, ammessi in questi problemi. Vi si riferiscono! j gli errori di tipo kautskiano nella trattazione dell'imperialismo, *ì* ì l'impostazione del tutto astratta dei problemi della dittatura del proletariato, della democrazia e della dittatura (Deborin, *Lenin I kak myslitel* [Lenin come pensatore]), le concezioni rivelatrici di un opportunismo di destra nei problemi della cultura e della rivoluzione culturale (Luppol, Karev, Bobròvnikow) la contrapposizione astratta d'ispirazione bogdanoviana dell'individualismo al collettivismo, l'impostazione di alcuni problemi della società comunista nello spirito della vecchia «filosofia del collettivismo» di Bogdanov e Bazarov, con una forte tinta feuerbachiana, la «collettivizzazione dei sentimenti» ecc. (Deborin, *Stroitel'stvo sotsializma ncvshi zadaci na teoreticeshom fronte* [La costruzione del Socialismo e i nostri compiti sul fronte teoretico], «*Pod znamenem marksizma*» [Sotto il vessillo del marxismo] num. 5, 1'30), la trattazione menscevico-suchanoviana del problema delle forze produttive e dei rapporti di produzione («le forze produttive rappresentano il principio attivo, i rapporti di produzione, la conseguenza passiva», Gonikman, «*Pod znamenem marksizma*», nn. 2-3; 1'30), gli errori di Kautsky nei problemi dell'etica (Deborin), infine, le posizioni trotskiste, e in sostanza mensceviche, socialdemocratiche di Karev nella questione relativa alle classi del periodo di transizione e alla impossibilità della realizzazione del socialismo nel nostro paese, gli errori semi trotskisti del compagno Sten, uno degli ispiratori «ideologici» del blocco destro «sinistro», e la generale estrema astrattezza dei problemi riguardanti le classi e la lotta di classe in quei casi, in cui i rappresentanti del gruppo di Deborin li trattavano più o meno ampiamente.

10. L'incapacità di superare effettivamente l'idealismo di Hegel, l'accettazione senza una rielaborazione materialistica dei momenti più importanti della sua filosofia si concretò in tutto un sistema di concezioni idealistiche nelle questioni propriamente filosofiche, cominciando dalla trattazione generale e dalla definizione della materia e terminando col problema della struttura della logica. Lo studio della dialettica di Hegel, la necessità del quale viene in forma bruschissima sottolineata da Lenin, si trasformò nel suo opposto, in quanto nei lavori del gruppo Deborin, esso non si basava sulla dialettica materialistica di Marx, Engels, Lenin, sulla pratica della costruzione del socialismo ecc. Invece di elaborare il materialismo dialettico e di svilupparlo, tale «studio» di Hegel portava al travisamento idealistico della dialettica materialistica. Nei lavori della cosiddetta «direzione filosofica», ad onta delle tesi rigorosamente determinate e chiare di Marx, Engels, Lenin circa il rapporto del marxismo con la dialettica idealistica di Hegel, noi abbiamo in sostanza una restaurazione di Hegel, la sua canonizzazione, la sua trasformazione in una icona, la dimenticanza del fatto che il marxismo rielaborò in senso materialistico la dialettica hegeliana, salendo cosi ad un livello più elevato.

11. Questo travisamento si è concretato in errori, collegati con definizioni sbagliate della materia, incappanti nell'idealismo. Per esempio: la definizione della materia come di un complesso infinito di mediazioni, rapporti, connessioni (Deborin), nella quale è venuto a mancare il soggetto reale di questi rapporti; la concezione del tutto idealistica della materia come di una sintesi dello spazio e del tempo (Hessen); la tesi machista secondo la quale «l'oggetto assume il carattere di realtà viva, attualità solo nel processo della azione reciproca col soggetto» (Hessen); il razionalismo idealistico in tutti i problemi più importanti della filosofia (Tymjanskij, *Vvedente v dialekticeskij materializm* [Introduzione al materialismo dialettico], e simili).

Con le definizioni sbagliate della materia sono organicamente connessi: l'interpretazione del tutto erronea della stessa dialettica materialistica, la quale sarebbe «una metodologia universale, che immette un nesso interno nel contenuto concreto» (Deborin); gli errori nella interpretazione della teoria della dialettica come solamente di una presunta «teoria universale, che tratta le categorie ′ in astratto ″, prescindendo dal modo in cui esse vengono applicate nei casi particolari, dando una loro analisi logica generale» (Deborin); l'affermazione, concepita nello spirito dell'idealismo hegeliano, della necessità «di un sistema chiuso di categorie della dialettica» (Gonikman «Il pensiero di Lenin ha anche un altro contenuto: esso parla di un sistema chiuso della dialettica. La dialettica deve iniziarsi coll'essere, ma coll'essere deve anche concludersi»), ecc., e sim.

12. La «metodologizzazione» nei lavori del gruppo Deborin, ha trovato la sua espressione nel distacco sostanzialmente idealistico fra il metodo e la concezione del mondo, fra la dialettica e il materialismo, fra la dialettica e la teoria della conoscenza, fra la dialettica e il materialismo storico.

Nel suo articolo *K voprosu o dialektike* [Contributo» alla questione sulla dialettica] Lenin scriveva: «La dialettica stessa è anche la teoria della conoscenza (di Hegel e) del marxismo; ecco a quale “ lato ” della cosa (e non si tratta di un “ lato ” ma dell'*essenza* di essa) non ha rivolto l'attenzione Plechanov, per non dir nulla degli altri marxisti». Intanto, in Deborin si combinano stranamente, da un lato, la contrapposizione della teoria della conoscenza alla dialettica (Deborin, *Marks i Gegel* [Marx ed Hegel]), dall'altro lato, il concetto che «la teoria della conoscenza è assorbita dalla metodologia» *(ibid.).* L'impostazione del problema dell'assorbimento della teoria della conoscenza dalla metodologia ha un solo significato: ima speculazione scolastico-idealistica sulla «pura» metodologia, sulla «dialettica» avulsa dal materialismo.

La particolarità fondamentale di tutti questi errori consiste in ciò, che il suddetto gruppo nei suoi lavori teoretici non ha saputo giustamente risolvere il problema dei rapporti reciproci fra teoria e pratica, ha travisato la dottrina marxista-leninista relativa alla legge dell'unità degli opposti, non è riuscito ad elaborare materialisticamente la dottrina hegeliana sull'unità dell'universale, del particolare e del singolare, non ha saputo trovare la soluzione di questi importantissimi problemi della dialettica materialistica. In conseguenza di ciò, nei rappresentanti di questo gruppo avvenne un distacco fra i momenti empirici e razionali nella conoscenza, fra la sensazione e il pensiero, fra l'elemento storico e quello logico, fra la forma e il contenuto. Le categorie della dialettica risultarono essere categorie del pensiero, soltanto astratte, «universali», avulse dal concreto, particolare e singolare, che sarebbero del tutto prive di qualsiasi elemento empirico, categorie puramente logiche, astratte dalla storia dell'essere, dalla storia della conoscenza umana, ciò che di fatto riconduceva al punto di vista hegeliano.

13. In strettissima connessione con la situazione sul fronte filosofico si trova anche la situazione sul fronte delle scienze naturali. Alcuni compagni dirigenti nel campo delle scienze naturali diedero pieno appoggio alle posizioni del gruppo Deborin (Agol, Levin, Levit, Hessen), oppure assunsero nei suoi riguardi un atteggiamento conciliativo, in sostanza difendendolo (0. J. Schmidt). Il suindicato gruppo di naturalisti assunse inoltre in problemi speciali delle scienze naturali una posizione errata, in sostanza antimarxista (apoliticità, travisamento dell'indicazione del compagno Stalin circa la correlazione fra teoria e pratica, distacco della teoria dalla pratica, resistenza alla tradu-

zione in atto dell'autocritica, mancato riconoscimento del posto che spetta a Lenin nelle scienze naturali, revisione degli orientamenti metodologici di Engels nelle scienze naturali, e più particolarmente, nella biologia, incomprensione del significato e dell'importanza dei lavori di Engels per le scienze naturali moderne, identificazione delle conquiste della biologia teoretica col marxismo, sostituzione della genetica alla dialettica materialistica come metodologia delle scienze naturali, passaggio alle posizioni dell'autogenesi, enunciazioni machiste nel campo della fisica e della matematica, contenuto sostanzialmente antimarxista della sezione delle scienze naturali della «BSE» [1] diretta da rappresentanti del gruppo Deborin). La lotta contro i meccani- cisti ebbe carattere del tutto insufficiente, puramente formale, mentre in sostanza vi è collusione coi meccanicisti in alcuni orientamenti (rapporto reciproco tra marxismo e scienze naturali, problema dell'interno e dell'esterno ecc.). Pienamente trascurate furono le concezioni meccanicistiche nel campo della medicina (gruppo di Obuch).

14. In connessione con quanto sopra è stato esposto, sorge il compito di rivedere, riagitare tutto ciò che i rappresentanti del gruppo Deborin hanno scritto in filosofia e sottoporre ad asperrima critica tutto ciò che vi è di antimarxista, antileninista, nei loro scritti. Questa revisione deve anche proporsi il fine non solo di non lasciar indebolire la lotta contro la revisione meccanicistica del materialismo dialettico, ma, al contrario, di intensificarla, di smascherare definitivamente i meccanicisti.

La negazione della filosofia marxista-leninista da parte dei meccanicisti, la lotta contro la dialettica materialista sotto la bandiera della lotta contro lo hegelianismo del gruppo Deborin, l'adesione supina alle «ultime conclusioni delle moderne scienze naturali», che dovrebbero sostituire la filosofia del marxismo-leninismo, la teoria della «riduzione», che porta al discredito delle scienze sociali, la revisione menscevica della teoria dei salti, la difesa della teoria «geroglifica» della conoscenza e della teoria lockiana delle qualità primarie e secondarie, il travisamento kantiano-agnostico della dottrina leniniana della verità oggettiva, relativa e assoluta, la difesa dell'etica menscevico-kantiana extra-classista ecc. e sim., tutto ciò testimonia che nella persona del blocco privo di principi dei meccanicisti abbiamo una corrente filosofica francamente revisionistica, antimarxista, antileninista.

15. Una particolare importanza ha attualmente una decisa e coerente lotta su due fronti nel campo filosofico. *Pericolo principale nelle attuali condizioni rimane la revisione meccanicistica del materialismo dialettico* (i compagni Bucharin, Perov, Var'jash, Sarab'janov, Timirjazev, Aksel'rod ed altri) e la revisione meccanicistica-bogdanoviana del materialismo storico (Bucharin ed altri), poiché sostanzialmente tale revisionismo fornisce la base teoretica al-

la deviazione francamente opportunistica verso destra, agli agenti dei *kulak* nel partito, e poiché ha profonde radici sociali nel paese nelle condizioni del periodo ricostruttivo e di una larga offensiva del socialismo su tutto il fronte.

Nello stesso tempo sono necessarie la massima vigilanza e una particolare attenzione nei riguardi di quelli che si sono messi sulla via dell'antimarxismo, *di una revisione idealistica della dialettica materialistica*, *nei riguardi dell'idealismo menscevizzante del gruppo Deborin* (Deborin, Karev, Sten, Podvolòtskij, Levit, Agol ed altri), poiché questo pericolo è stato solo in minima parte smascherato, sottomesso a una critica teoretica e politica del tutto insufficiente, poiché anch'esso a sua volta alimenta il pericolo principale.

È necessario condurre una lotta decisa contro ogni forma di atteggiamento conciliativo, sia. verso i meccanicisti (per es., Vasfl'jev ed altri), sia nei riguardi della revisione idealistica del marxismo da parte del gruppo Deborin (per es., Stoljarov ed altri).

Dopo lo smascheramento della essenza delle opinioni del gruppo Deborin come di un idealismo menscevizzante, l'aperta difesa delle loro opinioni o un atteggiamento francamente conciliativo verso di essi divennero estremamente difficili. Perciò sono necessarie una particolare attenzione nei confronti del riconoscimento formale degli orientamenti fondamentali in questione ed una lotta decisa contro la riluttanza a tradurli in atto in tutto il lavoro sia teoretico che pratico, poiché tale riconoscimento formale sarebbe una delle forme peggiori dell'atteggiamento conciliativo.

In pari tempo, la riunione della cellula dell'IKP di filosofia e di scienze naturali ritiene necessario additare il pericolo di una interpretazione semplicistica dell'idealismo menscevizzante. Tali spiegazioni tentano di ridurre tutta la sostanza dell'idealismo menscevizzante soltanto ed esclusivamente alle passate convinzioni menscevìche di Deborin, costringendo cosi sostanzialmente il lavoro critico entro limiti più angusti, e dimostrando una incomprensione delle radici sociali che ha la revisione idealistica del marxismo- leninismo nelle condizioni della dittatura del proletariato. Oggettivamente tali spiegazioni sono rivolte contro il compito più sopra proposto di rivedere tutto ciò che è stato scritto da Deborin e dai suoi commilitoni in filosofia.

16. La riunione degli iscritti al partito nell'IKP di filosofia e di scienze naturali ritiene necessario segnalare il tentativo di formare un blocco fra i meccanicisti e i rappresentanti della revisione idealistica del marxismo, che ebbe luogo, per es., durante la discussione di problemi filosofici a Baku fra il semi meccanicista compagno Vasil'jev e il deborinista attivo, compagno Garber, che partecipò alle gesta «radicaleggianti» di Sten e Karev nell'IKP.

17. I lavoratori del fronte teoretico si trovano davanti a un compito di eccezionale importanza e complessità, di elevare cioè ad un nuovo livello tutto il lavoro teoretico in filosofia, basandosi sullo studio effettivo e l'elaborazione della ricchissima eredità di Lenin nel campo della dialettica materialistica, basandosi su un superamento critico da una parte, del grossolano, volgare materialismo meccanicistico col suo empirismo strisciante, l'incomprensione e la volgarizzazione delle leggi fondamentali della dialettica, col suo positivismo, con la sua teoria delle «riduzioni», con la teoria dell'equilibrio, ecc., e dall'altro lato, della speculazione astratta scolastica, del distacco fra teoria e pratica, della trasformazione della filosofia in un fine in se stessa, dell'operare scolastico con le «entità concettuali», dell'analisi esclusivamente e puramente logica delle categorie della dialettica e simili.

Noi ci troviamo davanti al compito di una vera elaborazione della teoria della dialettica materialistica che ha uno speciale sapore di attualità grazie a tutto l'andamento ed ai successi della costruzione del socialismo.

In connessione con i compiti pili importanti che la pratica della costruzione socialistica e la tenace lotta del partito per la ultimazione della costruzione del fondamento dell'economia socialista pone innanzi a tutti i settori del fronte teoretico, è necessario eliminare nel più breve tempo possibile il distacco, che esiste fra questi compiti e il lavoro dell'Accademia Comunista. La riunione fa presente all'Accademia Comunista, all'istituto filosofico e alla Direzione dell'OVMD[828] la questione della necessità di procedere a una completa revisione dell'ordine del giorno della conferenza filosofica e di garantire la sua convocazione entro la seconda metà del 1'31, come anche la necessità di effettuare una completa revisione del materiale, che è in preparazione per la *Enciclopedia filosofica* al fine di garantire la pubblicazione di una enciclopedia filosofica veramente marxista-leninista, come pure della sezione filosofica della BSE.

[828] *Obshcestvo voinstvujushcich materialistov-dialektikov*,, Società dei materialisti dialettici militanti.

## APPENDICE IV. RISOLUZIONE DEL COMITATO CENTRALE DEL PARTITO COMUNISTA (BOLSCEVICO) DELL'URSS DEL 25 GENNAIO 1931[829]

1. Nonostante certi successi, conseguiti nel lavoro svolto dalla rivista «*Pod znamenem marksizma*» [Sotto il vessillo del marxismo], specialmente nella lotta contro il meccanicismo, che rappresenta un tentativo di una originale revisione del marxismo, la rivista non ha saputo realizzare le direttive fondamentali di Lenin, ch'egli ha impartito nell'articolo *O znacenii voinstvujushcego materializma* [Sul significato del materialismo militante], non è diventato un organo militante del marxismo-leninismo. Il lavoro della rivista era lontano sia dai compiti della costruzione del socialismo nell'URSS sia da quelli del movimento rivoluzionario internazionale. Nessuno dei problemi del periodo di transizione, che il partito elabora teoreticamente e risolve praticamente, venne posto dalla rivista.

2. La rivista «*Pod znamenem marksizma*» partiva da un presupposto del tutto errato, derivante dall'incomprensione della tappa leniniana quale nuovo stadio nello sviluppo della filosofia marxista, ciò che fu condizionato dalla posizione del gruppo dei compagni Deborin, Karev, Sten ed altri, il quale di fatto trasformò la rivista, specialmente negli ultimi tempi, in un proprio organo.

3. Scindendo la filosofia dalla politica, trascurando di propugnare nel suo lavoro la partitarietà della filosofia e delle scienze naturali, il gruppo che stava a capo della rivista «*Pod znamenem marksizma*», risuscitava una delle più dannose tradizioni e dogmi della Seconda Internazionale: il distacco fra teoria e pratica, scivolando, in alcuni importantissimi problemi, verso le posizioni dall'idealismo menscevizzante.

4. Il *TsK VKP(b)*[830] dispone:

*a)* La rivista «*Pod znamenem marksizma*» deve essere l'organo militante del marxismo-leninismo, deve condurre una lotta decisa per la linea generale del partito, contro ogni deviazione da essa, propugnando coerentemente, in tutto il suo lavoro, il principio leniniano della partitarietà della filosofia. Nel campo della filosofia, la rivista deve svolgere una lotta risoluta su due fronti: sia contro la revisione meccanicista del marxismo quale pericolo principale del periodo attuale, sia contro il travisamento idealistico del marxismo da parte del gruppo dei compagni Deborin, Karev, Sten ed altri. Il compito più

[829] «Pravda» 26 gennaio 1931. Noi apportiamo questo documento secondo il libro suindicato *Dialekticeskij materializm. Marks, Engels, Lenin, Stalin*.
[830] *TsentraVnyj Komitet Vsesojuznoj Kommunisticeskoj Partii (bol'shevikov)*, Comitato Centrale del Partito Comunista (bolscevico) dell'URSS.

importante della rivista «*Pod znamenem marksizma*» deve essere l'attuazione effettiva del programma, tracciato per esso da Lenin, l'elaborazione della tappa leniniana di sviluppo del materialismo dialettico, una critica implacabile di tutti gli orientamenti antimarxisti e, conseguentemente, antileninisti in filosofia, nelle scienze sociali e naturali, sotto qualunque maschera si presentino. La rivista deve elaborare la teoria della dialettica materialistica, i problemi del materialismo storico in stretta connessione con la pratica della costruzione del socialismo nella rivoluzione mondiale. La rivista «*Pod znamenem marksizma*» deve unire per la realizzazione di questi compiti i materialisti dialettici militanti, educando sistematicamente quadri filosofici bolscevisticamente temprati...».

## Bibliografia

Sentiamo infine il dovere di esprimere qui la nostra riconoscenza a quanti ci hanno aiutato in questo lavoro, anzitutto al chiarissimo prof. D. Cantimori dell'Università di Pisa, nonché ai professori del Pontificio Istituto Orientale e della Pontificia Università Gregoriana che ci sono stati vicini con i loro consigli e suggerimenti.

Aksel'rod (Ortodoks) L., Filosofskie ocerki [Saggi filosofici], Pietroburgo, 1906.

— Idealisticeskaja dialektika Gegelja i materialisticeskaja dialektika Marksa [La dialettica idealistica di Hegel e la dialettica materialistica di Marx], Mosca-Leningrado, 1934.

Bel'tov N., K voprosu o razvitii monisticeskago vzgljada na istoriju [Sulla questione dello sviluppo della concezione monistica della storia], IV ed., Pietroburgo, 1906.

Berdjaev N., Il senso e le premesse del comunismo russo, Roma, 1944.

— Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sotsial'nye i literalurnye [Sub specie aeternitatis. Saggi filosofici, sociali e letterari], Pietroburgo, 1907.

— *Wahrheit und Lüge des Kommunismus. Vers*. tedesca di J. Schor, Luzern, 1934; ediz. francese: *Problème du Communisme*, Paris, 1933; ediz. italiana: Il problema del Comunismo, Brescia, 1945.

*Bol'shaja Sovetskaja Entsiklopedija* [Grande Enciclopedia Sovietica], voli. 1-65, Mosca, 1926 in poi.

Bucharin N., Teorija istoriceskogo materializma [Teoria del materialismo storico], Gos. Izd., 1921; traduzione inglese: N. Bukharin, Historical materialism. A system of sociology, London (s.d.).

Bulgakov S., Religi ja celovekobozhestva и L. Fejerbacha [La religione dell'umano-divinità in L. Feuerbach], Mosca, 1906.

*Bychovskij B., Ocerk filosofii dialekticeskogo materializma* [Saggio di filosofia del materialismo dialettico], Mosca-Leningrado, 1930.Chaschacik F., O poznavaemosti mira [Sulla conoscibilità del mondo], Gospo- litizdat, 1946.

Cizhevskij D., Filosofskija iskanija v Sovetskoi Rossii [Ricerche filosofiche nella Russia Sovietica], in «Sovremennyja Zapiski», 37 (1928), pp. 501 ss.

Cyzevs'kyj D., Hegel bei den Slaven, Reichenberg, 1934.

Cornu A., Karl Marx. L'homme et l'œuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique (1818-1845), Paris, 1934; traduzione italiana: Auguste Cornu,

Karl Marx. *L'uomo e l'opera. (Dallo hegelismo al materialismo storico*, 1818-1845), Milano, 1946.

Danzas J., Sous le drapeau du marxisme, in «La vie intellectuelle», 25-111-1936; anche in «Russie et Chrétienté», janvier-avril 1936, pp. 7 ss.

Deborin A., Dialektika i estestvoznanie [Dialettica e scienze naturali], Mosca-Leningrado, 1930.

— Lenin как mysliteV [Lenin come pensatore], Mosca, 1924.

Dialekticeskij i istoriceskij materializm [Il materialismo dialettico e storico], edito dall'istituto di Filosofia dell'Accademia Comunista sotto la redaz. di M. Mitin e I. Razumovskij.

Parte I: Dialekticeskij materializm (Il materialismo dialettico), sotto la redaz. di M. Mitin, Mosca, 1933.

Parte II: Istoriceskij materializm [Il materialismo storico], sotto la redazione di M. Mitin e I. Razumovskij, Mosca, 1932.

Dialekticeskij materializm [Il materialismo dialettico], in «Grande Enciclopedia Sovietica», vol. XXII, (1935), coll. 45-235, a cura d G. Adamjan, M. Konstantinov, S. Lapshin, M. Mitin, I. Razumovskij, V. Ral'tsevic, A. Saradzhev, A. Shceglov, sotto la redaz. di M. Mitin e V. Ral'tsevic.

Dialekticeskij materializm. Marks, Engel's, Lenin, Stalin [Il materialismo dialettico. Marx, Engels, Lenin, Stalin], Mosca, 1933.

Dosev P., (T. Pavlov), Teorija otrazhenija. Ocerki po teorii poznanija dialekticeskogo materializma [La teoria della riflessione. Saggi sulla teoria della conoscenza del materialismo dialettico], Mosca-Leningrado, 1936.

Drews W., Materialismus militans, in «Theologische Blätter», 1932, pp. 269 ss.

Engels F., vedi Marx-Engels,, Opere.

— L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza, Roma, 1944.

— Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, 10ª ed., Stuttgart, 1919.

— Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca, in: Marx-Engels, Scritti filosofici, Roma, 1945.

Engel's F., Ludwig Feuerbach [Ludovico Feuerbach], traduz. dal tedesco di G. Plechanov con appendici e note esplicative del traduttore, 2ª ed., Geneve, 1905.

Feuerbach L., Sämtliche Werke, neu herausgegeben von W. Boli u. F. Jodl, voll. 1-10, Stuttgart, 1903-1911.

Giusti W., Due secoli di pensiero politico russo. Le correnti «progressiste», Firenze, 1943.

Hegel G. W. F., Werke, vollst. Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, voll. 1-19, Berlin, 1832-1845, 1887.

—- La scienza della Logica, traduzione italiana di Arturo Moni, voli. 3, Bari, 1924-1925.

— Lineamenti di filosofia del diritto, tradotti da Francesco Messineo, Bari, 1913.

Hubatka C., O. F. M. Cap., Die materialistische Geschichtsauffassung im Lichte der Scholastik, Diss. Pont. Univ. Gregorianae, Roma, s.d. (1940). 4

Iovcuk M. T., Leninizm i peredovaja russkaja kul'tura XIX veka [Il leninismo e la cultura progressista russa del secolo xix], Mosca, 1946.

Ivanov-Razumnik, Istorija russkoj obshcestvennoj mysli [Storia del pensiero sociale russo], voli. 1-2, Pietroburgo, 1911.

— Iz istorii filosofii XIX veka. Sbornik stat'ej pod redaktsiej i s predisloviem I. K. Luppola [Dalla storia della filosofia del sec. xix. Miscellanea di articoli sotto la redazione e con prefazione di I. K. Luppol], Gos. sotsial'no- ekonomiceskoe izd., 1933.

Jakovenko B., Dejiny ruské filosofie [Storia della filosofia russa], Praha, 1939. Filosofija boi'shevizma [La filosofia del bolscevismo], Berlin, 1921.

Kalinin M., O kommunisticeskom vospitanii [Dell'educazione comunista], Mosca, 1946. '

Kammar, m. e Jüdin P., Tov. Stalin o razvitii Leninym materialisticeskoj dialektiki [Il compagno Stalin sullo sviluppo dato alla dialettica materia- listica di Lenin], in «*Pod znamenem marksizma*», 1932, nn. 11-12.

Kedrov B. M., O kolicestvennych i kacestvennych izmenenijach v prirode [Sulle mutazioni quantitative e qualitative nella natura], Gospolitizdat, 1946.

Kolpinska A., I precursori della rivoluzione russa, Roma, 1919.

LT M m 1S°C,'ne“ya A[0pereЭ' ed' sono la redaz. di V. V. Adoratskij, V. M. Molotov, M. A. Savel'ev, voli. 1-30, Partizdat, 1927-1936.

— Filosofskie Tetrodi [Quaderni filosofici], sotto la redaz. di V. V. Adoratskij

p,пто'ГШ' Mosca' 1933; traduzione francese: Cahiers sur la dialectique, Paris, 1938.

— *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reaziona-ria*, prima versione italiana, edizione integrale critica, Brescia, 1946; edizione francese:

Lenin V. I., *Matérialisme et empiriocriticisme,* Paris, 1928; edizione tedesca: Lenin V. I., *Materialismus und Empiriokritizismus*, traduz. dal russo di Helene Grabenko, con prefazione all'edizione tedesca di A. De* borin, Berlin, 1927.

Leonov M., *Marksistsko-leninskaja nauka — osnova naucnogo predvidenija* [La scienza marxista-leninista — fondamento della previsione scientifica], in «Bol'shevik», 1946, n. 1 (gennaio), pp. 26 ss.

Losskij N., *Dialekticeskij materializm v SSSR* [Il materialismo dialettico nelPURSS], Parigi 1934.

— *Filosofija i psichologija v SSSR* [Filosofia e psicologia nell'URSS], in «Sovremennyja Zapiski», 69 (1939), pp. 364 ss.

Lowith K., *Von Hegel bis Nietzsche*, Ziirich-New York, 1941.

Luppol I., Lenin und die Philosophie. Zur Frage des Verhältnisses der Philosophie zur Revolution, traduz. dal russo di Sinaida Jachnin, Berlin, 1929.

Maicsimov A. A., *Lenin i estestvoznanie* [Lenin e le scienze naturali], Mosca-Leningrado, 1933.

— *Vvedenie v sovremennoe ucenie o materii i dvizhenii. Filosofskie ocerki po voprosam teoreticeskoj fiziki* [Introduzione alla dottrina moderna sulla materia ed il movimento. Saggi filosofici riguardo a problemi della fisica teoretica], 1941.

*Mala ja Sovetskaja Entsiklopedija* [Piccola Enciclopedia Sovietica], voli. 1-10, Mosca, 1928-1932, Marck S., *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Halbb. I-II, Tübingen, 1929-1931.

— *Lenin als Erkenntnistheoretiker*, in «Der Kampf», Wien, 1928, H. 10.

Marx K. (K. Marks i F. Engel's), *Socinenija* [Opere], sotto la redazione di D. Rjazanov e V. Adoratskij, voll. 1-29 Mosca-Leningrado, 1928 in poi.

— Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie, voll. 1-3, Hamburg, 1890-1894.

— Zur Kritik der Politischen Oekonomie, Stuttgart, 1897.

Marx-Engels, *Scritti filosofici,* Roma, 1945.

Masaryk Th., Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus, Wien, 1899.

— *La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia,* trad. di Ettore Lo Catto, vol. I, Napoli 1922, vol. II, Roma, 1925.

Mayer G., Friedrich Engels (Eine Biographie), vol. I, Friedrich Engels in seiner Frühzeit, 1820-1851, Berlin, 1920.

Miche G., Manuale di Filosofia Bolscevica, Roma (s.d.).

Mitin M., *GegeV i Teorija materialisticeskoj dialektiki* [Hegel e la teoria della dialettica materialistica], in «*Pod znamenem marksizma*», 1931, nn. 11-12.

*K voprosu o leninskom etape v razvitii dialekticeskogo materializma* [Contributo alla questione sulla tappa leniniana nell'evoluzione del materialismo dialettico], in «*Pod znamenem marksizma*», 1931, nn. 7-8.

*O filosofskom nasledstve V. /. Lenina* [L'eredità filosofica di V. I. Lenin], in «*Pod znamenem marksizma*», 1932, nn. 3-4.

—- *Stalin i materialisticeskaja dialektika* [Stalin e la dialettica materialistica], in «*Pod znamenem marksizma*», 1933, n. 6.

— Vedi: Dialekticeskij i istoriceskij materializm, Parte I.

Obickin G., *Osnovnye momenty dialekticeskogo protsessa poznanija* [I momeiui fondamentali del processo dialettico della conoscenza], Mosca-Leningrado, 1933.

Perucatti A., Saggio di critica scientifica sul materialismo dialettico, Napoli (s.d.).

Plechanov G., *Materialismus militans*, Mosca-Leningrado, 1931.

— *Protiv filosofskogo revizionizma. Sbornik stat'ej, so vstupiteVnoj stat'ej V. Vandeka i B. Timosko* [Contro il revisionismo filosofico. Miscellanea di articoli, con articolo introduttivo di V. Vandek e V. Timosko], Mosca, 1935.

— Vedi Bel'tov.

Plekhanov G., Della funzione della personalità nella storia, Mosca, 1946.

— Le questioni fondamentali del marxismo, Milano, 1945.

Prokof'ev P., «*Sovetskaja filosofija* [Filosofia «sovietica»], in «Sovremennyja Zapiski» 33 (1927), pp. 481 ss.

*Krizis sovetskoj filosofa* [Crisi della filosofia sovietica], in «Sovremennyja Zapiski» 43 (1930) pp. 471 ss.

Raltsevic V., *Na dva fronta* [Su due fronti], Mosca-Leningrado, 1931.

Vedi *Dialekticeskij materializm* [Il materialismo dialettico], nella «Grande Enciclopedia Sovietica».

Raphael M., Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik, Paris, 1934.

Rozental M. — Jüdin P., *Kratkij filosofskij slovar'* [Breve dizionario filosofico], Gos. izd. politiceskoj literatury, 1939.

Schmidt H., *Philosophisches Wörterbuch*„ 9ª ed., Leipzig, 1934.

Selektor M. Z., *Dialekticeskij materializm i Teorija ravnovesija* [Il materialismo dialettico e la teoria dell'equilibrio], Mosca-Leningrado, 1934.

Sesemann W., *Die bolschewistische Philosophie in Sowjet-Russland*, in «Der Russische Gedanke», 1931, H. 2, pp. 176 ss.

Shceglov A. V., *Kratkij ocerk istorii filosofa* [Breve saggio di storia della filosofia], Mosca, 1940.

— Vedi *Dialekticeskij materializm* [Il materialismo dialettico], nella «Grande Enciclopedia Sovietica».

Slonim M., Da Pietro il Grande a Lenin. Storia del movimento rivoluzionario in Russia (1700-1917), Milano, 1922.

Stahlin K., *Geschichte Russlands von den Anfängen bis zur Gegenwart,* vol. I* Stuttgart-Berlin-Leipzig, 1923, vol. II, Berlin-Königsberg, 1930, vol.III, Königsberg-Berlin, 1935, vol. IV-! e IV-2, Königsberg-Berlin, 1939.

Stalin I., *Voprosy leninizma* [Questioni del leninismo], ed. 9ª, Part. izd. 1933; traduz. italiana: G. Stalin, *Questioni del leninismo*, Mosca, 1946.

Stalin, Kalinin,. Molotov, Voroscilov, Kaganovic, Mikoyan, Zdanov, Behia, *Storia del Partito Comunista (bolscevico) dell'URSS* Roma, 1944.

Stepanov I. I., *Istoriceskij materializm i sovremennoe estestvoznanie* [Il materialismo storico e le scienze naturali contemporanee], 1924.

Stoljarov A., *Dialekticeskij materializm i mechanisty*. *Nashi filoso fskie raznoglasija* [Il materialismo dialettico ed i meccanicisti. Le nostre divergenze filosofiche], Leningrado, 1930.

Thalheimer A., Einführung in den dialektischen Materialismus, Berlin, 1928*

Trotskij L., *Storia della rivoluzione russa,* voll. I-III, Milano, 1936-1938.

Tymjanskij G. S., *Vvedenie v teoriju dialekticeskogo materializma* [Introduzione nella teoria del materialismo dialettico], 2ª ed., Mosca-Leningrado, 1931.

Vol'fson M. B. — Gak G. ОД., *Ocerki istoriceskogo materializma* [Saggi di materialismo storico], Mosca-Leningrado, 1931.

Vorländer K., *Von Machiavelli bis Lenin,* Leipzig, 1926.

Vostokov P., La philosophie russe durant la période post-révolulionnaire» in «Le Monde Slave», IX (1932), nn. 11-12.

Zvonov L., *Partijnost' filosofii* [La partitarietà della filosofia], Mosca-Leningrado, 1932.

**NELLE CITAZIONI USIAMO LE SEGUENTI ABBREVIAZIONI E SIGLE:**

Mitin, *Dialekticeskij i istoriceskij materializm*, Parte I, *Dialekticeskij materializm* [Il materialismo dialettico], sotto la redaz. di M. Mitin, Mosca, 1933; Marx-Engels, *Opere* — ed. russa delle opere di Marx ed Engels curata dall'istituto K. Marx e F. Engels di Mosca sotto la redazione di D. Rjazanov e V. Ado- ratskij; Lenin, *Opere* — 3ª ed. russa delle opere di Lenin; *Materialismo ed empiriocriticismo* — vol. XIII della 3ª ed. russa delle opere di Lenin; GES — *Grande Enciclopedia Sovietica;* Hegel, *Werke* — lª ediz. tedesca delle opere di Hegel.

Nella trascrizione delle parole russe seguiamo il sistema *dell'Enciclopedia italiana* (vol. X, p. 439), lievemente modificato per l'impossibilità tecnica di usare i segni diacritici.

Tale sistema abbiamo rigorosamente osservato nelle citazioni bibliografiche in *nota* e nella trascrizione di passi ed espressioni, per dare agli studiosi, con l'esatta grafia russa, la possibilità di indagini e ricerche.

Nel *testo,* invece, abbiamo talvolta creduto bene di derogarvi e di tenere in maggior conto la fonetica italiana per facilitare al lettore la retta pronuncia. In particolare si deve osservare:

s = sempre aspro z = s dolce

sh = *se* italiano davanti a e e *i* (come in *scena)* zh = *j* francese (come in *jour)*

c = sempre *c* dolce, come in *cena* (perciò *Lunacarskij* leggi *Lunaciarskij*; nel testo, però, usiamo la trascrizione *Lunaciarskij)* she = fusione dei due suoni *sh e c* dolce

g = suono sempre gutturale, come in *gatto* (perciò *Turgenev* leggi *Turghenjev;* nel testo, però, trascriviamo *Turghenjev)* к = *c* italiana davanti a *a,* o, *u* (come in *cane)* eh = suono aspirato di *h*, come nel tedesco *Fichte* e = e italiana, ma spesso raddolcita dal suono di j (perciò *Berdjaev* leggi *Berdjajev*; in questo caso nel testo trascriviamo *je) e — jo,* sempre coll'accento tonico

** semivocale, segno di raddolcimento della consonante precedente.

## BIBLIOGRAFIA

Aksel'rod (Ortodoks) L., *Filosofskie ocerki* [Saggi filosofici], Pietroburgo, 1906.

— *Idealisticeskaja dialektika Gegelja i materialisticeskaja dialektika Marksa* [La dialettica idealistica di Hegel e la dialettica materialistica di Marx], Mosca-Leningrado, 1934.

Bel'tov N., *K voptosu o razvitii monisticeskago vzgljada na istoriju* [Sulla questione dello sviluppo della concezione monistica della storia], IV ed., Pietroburgo, 1906.

Berdjaev N., Il senso e le premesse del comunismo russo, Roma, 1944.

— *Sub specie aeternitatis*. *Opyty filosofskie*, *sotsiaVnye i literatumye* [Sub specie aeternitatis. Saggi filosofici, sociali e letterari], Pietroburgo, 1907.

— *Wahrheit und Lüge des Kommunismus.* Vers. tedesca di J. Schor, Luzern, 1934; ediz. francese: *Probleme du Communisme*, Paris, 1933; ediz. italiana:

Il problema del Comunismo, Brescia, 1945.

*BoVshaja Sovetskaja Entsiklopedija* [Grande Enciclopedia Sovietica], voli. 1-65, Mosca, 1926 in poi.

Bucharin N., *Teorija istoriceskogo materializma* [Teoria del materialismo storico], Gos. Izd., 1921; traduzione inglese: N. Bukharin, *Historical materialism. A system of sociology*, London (s.d.).

Bulgakov S., *Religija celovekobozhestva u L. Fejerbacha* [La religione dell'umano-divinità in L. Feuerbach], Mosca, 1906.

Bychovskij B., *Ocerk filosofii dialekticeskogo materializma* [Saggio di filosofia del materialismo dialettico], Mosca-Leningrado, 1930. Chaschacik F., *O poznavaemosti mira* [Sulla conoscibilità del mondo], Gospo- litizdat, 1946.

Cizhevskij D., *Filosofskija iskanija v Sovetskoi Rossii* [Ricerche filosofiche nella Russia Sovietica], in «Sovremennyja Zapiski», 37 (1928), pp. 501 ss.

Cyzevs'kyj D., *Hegel bei den Slaven,* Reichenberg, 1934.

Cornu A., Karl Marx. L'homme et l'oeuvre. De Vhégèlianisme au matérialisme historique (1818-1845), Paris, 1934; traduzione italiana: Auguste Cornu, Karl Marx. L'uomo e l'opera. (Dallo hegelismo al materialismo storico, 1818-1845), Milano, 1946.

Danzas J., *Sous le drapeau du marxisme,* in «La vie intellectuelle», 25-Ш-1936; anche in «Russie et Chrétienté», janvier-avril 1936, pp. 7 ss.

Deborin A., *Dialektika i estestvoznanie* [Dialettica e scienze naturali], Mosca-Leningrado, 1930.

— *Lenin как mysliteV* [Lenin come pensatore], Mosca, 1924.

*Dialekticeskij i istoriceskij materializm* [Il materialismo dialettico e storico], edito dairistituto di Filosofia dell'Accademia Cojmunista sotto la redaz. di M. Mitin e I. Razumovskij.

Parte I: *Dialekticeskij materializm* (Il materialismo dialettico), sotto la redaz. di M. Mitin, Mosca, 1933.

Parte II: *Istoriceskij materializm* [Il materialismo storico], sotto la redazione di M. Mitin e I. Razumovskij, Mosca, 1932.

*Dialekticeskij materializm* [il materialismo dialettico], in «Grande Enciclopedia Sovietica», vol. XXII, (1935), coll. 45-235, a cura d G. Adamjan, M. Konstantinov, S. Lapshin, M. Mitin, I. Razumovskij, V. Ral'tsevic, A. Saradzhev, A. Shceglov, sotto la redaz. di M. Mitin e V. Ral'tsevic.

*Dialekticeskij materializm. Marks, Engel's, Lenin, Stalin* [Il materialismo dialettico. Marx, Engels, Lenin, Stalin], Mosca, 1933.

Dosev P., (T. Pavlov), *Teorija otrazhenija. Ocerki po teorii poznanija dialekticeskogo materializma* [La teoria della riflessione. Saggi sulla teoria della conoscenza del materialismo dialettico], Mosca-Leningrado, 1936.

Drews W., *Materialismus militane,* in «Theologische Blätter», 1932, pp. 269» ss.

Engels F., vedi Marx-Engels,, *Opere.*

— L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza, Roma, 1944.

— Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, 10ª ed., Stuttgart, 1919.

— Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca, in: Marx-Engels, Scritti filosofici, Roma, 1945.

Engel's F., *Ljudvig Fejerbach* [Ludovico Feuerbach], traduz. dal tedesco di G. Plechanov con appendici e note esplicative del traduttore, 2ª ed. Genéve, 1905.



Feuerbach L., *Sämtliche Werke,* neu herausgegeben von W. Boli u. F. Jodl, voll. l-Ю, Stuttgart, 1903-1911.

Giusti W., Due secoli di pensiero politico russo. Le correnti «progressiste», Firenze, 1943.

Hegel G. W. F., Werke, vollst. Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, voll. 1-19, Berlin, 1832-1845, 1887.

*La scienza della Logica*, traduzione italiana di Arturo Moni, voli. 3, Bari, 1924-1925.

— *Lineamenti di filosofia del diritto,* tradotti da Francesco Messineo, Bari, 1913.

Hubatka C., O. F. M. Cap., *Die materialistische Geschichtsauffassung im Lichte der Scholastik,* Diss. Pont. Univ. Gregorianae, Roma, s.d. (1940).

Iovcuk M. T., *Leninizm i peredovaja russkaja kul'tura XIX veka* [Il leninismo e la cultura progressista russa del secolo xix], Mosca, 1946.

Ivanov-Razumnik, *Istorija russkoj obshcestvennoj mysli* [Storia del pensiero sociale russo], voli. 1-2, Pietroburgo, 1911.

— *Iz istorii filosofii XIX veka. Sbornik stat'ej pod redaktsiej i s predisloviem* I. K. Luppola [Dalla storia della filosofia del sec. xix. Miscellanea di articoli sotto la redazione e con prefazione di I. K. Luppol], Gos. sotsiaFno- ekonomiceskoe izd., 1933.

Jakovenko B., *Dejiny ruské filosofie* [Storia della filosofia russa], Praha, 1939.

— *Filosofija boi'shevizma* [La filosofia del bolscevismo], Berlin, 1921.

Kalinin M., *O komn\unisticeskom vospitanii* [Dell'educazione comunista], Mosca, 1946.

Kammari M. e Jüdin P., *Tov. Stalin o razvitii Leninym materialisticeskoj dialektiki* [Il compagno Stalin sullo sviluppo dato alla dialettica materialistica di Lenin], in «*Pod znamenem marksizma*», 1932, nn. 11-12.

Kedrov B. M., *O kolicestvennych i kacestvennych izmenenijach v prirode* [Sulle mutazioni quantitative e qualitative nella natura], Gospolitizdat, 1946.

Kolpinska A., / precursori della rivoluzione russa, Roma, 1919.

E*Л/X м" m oc'ne,'*Ja [Opere], ed. 3a, sotto la redaz. di V. V. Adoratskij, V. M. Molotov, M. A. Savel'ev, voli. 1-30, Partizdat, 1927-1936.

— *Filosofskie Tetrodi* [Quaderni filosofici], sotto la redaz. di V. V. Adoratskij

e.. Sorin, Mosca, 1933; traduzione francese: *Cahiers sur la dialectiqwe,* Paris, 1938.

Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria, prima versione italiana, edizione integrale critica, Brescia, 1946; edizione

francese: Lenin V. I., *Matérialisme et empiriocriticisme*, Paris, 1928; edizione tedesca: Lenin V. I., *Materialismus und Empiriokritizismus,* traduz. dal russo di Helene Grabenko, con prefazione all'edizione tedesca di A. De- borin, Berlin, 1927.

Leonov M., *Marksistsko-leninskaja nauka — osnova naucnogo predvidenija* [La scienza marxista-leninista — fondamento della previsione scientifica], in «Bol'shevik», 1946, n. 1 (gennaio), pp. 26 ss.

Losskij N,, *Dialekticeskij materializm v SSSR* [Il materialismo dialettico nell'URSS], Parigi 1934.

— *Filosofija i psichologija v SSSR* [Filosofia e psicologia nell'URSS], in «Sovremennyja Zapiski», 69 (1939), pp. 364 ss.

Lowith K., *Von Hegel bis Nietzsche,* Zürich-New York, 1941.

Luppol I., Lenin und die Philosophie. Zur Frage des Verhältnisses der Philosophie zur Revolution, traduz. dal russo di Sinaida Jachnin, Berlin, 1929.

Maksimov A. A., *Lenin i estestvoznanie* [Lenin e le scienze naturali], Mosca-Leningrado, 1933.

— *Vvederne v sovremennoe ucenie o materii i dvizhenii. Filosofsbie ocerki po voprosam teoreticeskoj fiziki* [Introduzione alla dottrina moderna sulla materia ed il movimento. Saggi filosofici riguardo a problemi della fisica teoretica], 1941.

*Mala ja Sovetskaja Entsiklopedija* [Piccola Enciclopedia Sovietica], voli. 1-10, Mosca, 1928-1932.

Marck S., Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, Halbb. I-II, Tübingen, 1929-1931.

— *Lenin als Erkenntnistheoretiker,* in «Der Kampf», Wien, 1928, H. 10.

Marx K. (K. Marks i F. Engel's), *Socinenija* [Opere], sotto la redazione di D. Rjazanov e V. Adoratskij, voll. 1-29, Mosca-Leningrado, 1928 in poi.

— Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie, voll. 1-3, Hamburg, 1890-1894.

— Zur Kritik der Politischen Oekonomie, Stuttgart, 1897.

Marx-Engels, *Scritti filosofici*, Roma, 1945.

Masaryk Th., Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus, Wien, 1899.

— *La Russia e VEuropa. Studi sulle correnti spirituali in Russia,* trad. di Ettore Lo Gatto, vol. I, Napoli 1922, vol. H, Roma, 1925.

Mayer G., Friedrich Engels (Eine Biographie), vol. I, Friedrich Engels in seiner Frühzeit, 1820-1851, Berlin, 1920.

Miche G., Manuale di Filosofia Bolscevica, Roma (s.d.).

Mitin M., *GegeV i Teorija materialisticeskoj dialektiki* [Hegel e la teoria della dialettica materialistica], in «*Pod znamenem marksizma*», 1931, nn. 1Ы2.

*/£ voprosu o leninskom etape v razvitii dialekticeskogo materializma* [Contributo alla questione sulla tappa leniniana nell'evoluzione del materialismo dialettico], in «*Pod znamenem marksizma*», 1931, nn. 7-8.

*O filosofskom nasledstve V. I. Lenina* [L'eredità filosofica di V. I. Lenin], in «*Pod znamenem marksizma*», 1932, nn. 3-4.

*Stalin i materialisticeskaja dialektika* [Stalin e la dialettica materialistica], in «*Pod znamenem marksizma*», 1933, n. 6.

— Vedi: Dialekticeskij i istoriceskij materializm, Parte I.

Obickin G., *Osnovnye momenty dialekticeskogo protsessa poznanija* [I momenJti fondamentali del processo dialettico della conoscenza], Mosca-Leningrado, 1933.

Perucatti A., Saggio di critica scientifica sul materialismo dialettico, Napoli (s.d.).

Plechanov G., *Materialismus militans*, Mosca-Leningrado, 1931.

— *Protiv filosofskogo revizionizma. Sbomik stat'ej, so vstupiteVnoj stat'ej V. Vandeka i B. Timosko* [Contro il revisionismo filosofico. Miscellanea di articoli, con articolo introduttivo di V. Vandek e V. Timosko], Mosca, 1935.

— Vedi Bel'tov.

Plekhanov G., Della funzione della personalità nella storia, Mosca, 1946.

— Le questioni fondamentali del marxismo, Milano, 1945.

Prokof'ev P., «*Sovetskaja filosofija* [Filosofia «sovietica»], in «Sovremennyja Zapiski» 33 (1927), pp. 481 ss.

*Krizis sovetskoj filosofii* [Crisi della filosofia sovietica], in «Sovremennyja Zapiski» 43 (1930) pp. 471 ss.

Ral tsevic V., *Na dva fronta* [Su due fronti], Mosca-Leningrado, 1931.

Vedi *Dialekticeskij materializm* [Il materialismo dialettico], nella «Grande Enciclopedia Sovietica».

Raphael M., Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik, Paris, 1934.

Rozental M. — Jüdin P., *Kratkij filosofskij slovar** [Breve dizionario filosofico], Gos. izd. politiceskoj literatury, 1939.

Schmidt H., *Philosophisches Wörterbuch,* 9ª ed., Leipzig, 1934.

Selektor M. Z., *Dialekticeskij materializm i teorija ravnovesija* [Il materialismo dialettico e la teoria dell'equilibrio], Mosca-Leningrado, 1934.

Sesemann W., *Die bolschewistische Philosophie in Sowjet-Russland,* in «Der Russische Gedanke», 1931, H. 2, pp. 176 *ss.

Shceglov A. V., *Kratkij ocerk istorii filosofii* [Breve saggio di storia della filo, sofia], Mosca, 1940.

— Vedi *Dialekticeskij materializm* [Il materialismo dialettico], nella «Grande Enciclopedia Sovietica».

Slonim M., Da Pietro il Grande a Lenin. Storia del movimento rivoluzionario in Russia (1700-1917), Milano, 1922.

Stahlin K., *Geschichte Russlands von den Anfängen bis zur Gegenwart,* vol. I, Stuttgart-Berlin-Leipzig, 1923, vol. II, Berlin-Königsberg, 1930, vol. III Königsberg-Berlin, 1935, vol. IV-JL e IV-2, Königsberg-Berlin, 1939.

Stalin I., *Voprosy leninizma* [Questioni del leninismo], ed. 9ª, Part. izd. 1933; traduz. italiana: G. Stalin, *Questioni del leninismo*, Mosca, 1946.

Stalin, Kalinin,, Molotov, Voroscilov, Kaganovic, Mikoyan, Zdanov, Beria, *Storia del Partito Comunista* (*bolscevico) delPURSS,* Roma, 1944.

Stepanov I. I., *Istoriceskij materializm i sovremennoe estestvoznanie* [Il materialismo storico e le scienze naturali contemporanee], 1924.

Stoljarov A., *Dialekticeskij materializm i mechanisty. Nashi filosofskie raznoglasija* [Il materialismo dialettico ed i meccanicisti. Le nostre divergenze filosofiche], Leningrado, 1930.

Thalheimer A., Einführung in den dialektischen Materialismus, Berlin, 1928.

Trotskij L., *Storia della rivoluzione russa*, voll. I-III, Milano, 1936-1938.

Tymjanskij G. S., *Vvedenie v teoriju dialekticeskogo materializma* [Introduzione nella teoria del materialismo dialettico], 2ª ed., Mosca-Leningrado, 1931.

Vol'fson M. B. — Gak G. M., *Ocerki istoriceskogo materializma* [Saggi di materialismo storico], Mosca-Leningrado, 1931.

Vorländer K., *Von Machiavelli bis Lenin,* Leipzig, 1926.

Vostokov P., La philosophie russe durant la période post-révolutionnaire, in «Le Monde Slave», IX (1932), nn. 11-12.

Zvonov L., *Partijnost' filosofii* [La partitarietà della filosofia], Mosca-Leningrado, 1932.

Nelle citazioni usiamo le seguenti abbreviazioni e sigle:

Mitin, *Dialekticeskij i istoriceskij materializm*, Parte I, *Dialekticeskij materializm* [Il materialismo dialettico], sotto la redaz. di M. Mitin, Mosca, 1933; Marx-Engels, *Opere* — ed. russa delle opere di Marx ed Engels curata dall'istituto K. Marx e F. Engels di Mosca sotto la redazione di D. Rjazanov e V. Adoratskij; Lenin, *Opere* — 3ª ed. russa delle opere di Lenin; *Materialismo ed empiriocriticismo* — vol. XIII della 3ª ed. russa delle opere di Lenin; GES — *Grande Enciclopedia Sovietica;* Hegel, *Werke* — 1ª ediz. tedesca delle opere di Hegel.